



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وضع لكل شيء ميرا ناقوما ووضح به الكامل عن الناقص  
قسطاسا مستقيما وشرف الانسان افاضة انوار نجيلات الخلية عرفانا  
وافادة اسرار البظون وحقايق الظواهر شهودا وتبيانا بالهامهم جلالي  
الامور لبطلعوها على الحبايا وارشادهم ببصائرهم الى الحق لبشاهدوه  
في المراتب وميز بتعليم البيان بانطاق مافي كنوز الضمائر وتمكينه من الغوص  
في محار الانظار الى كل لؤلؤ غائر واوجب على راكب سفن الاستدلال  
ان يرسوها على معدن معرفة الخلال وان يقوموا في توحيد ذاته وصفاته بنفي  
المثال وفي التزبه عما يشين قدس ذاته باثبات كل كمال والصلوة والسلام  
على من قام باقسط الموازين وبالي هي احسن جادل المجادلين  
والي طريق السواء هدى مانطق فيما جاء به عن الهوى ان هو الا  
وحي يوحى عماء شديد القوى وحل على تهذيب مكارم الاخلاق وخلق  
ياخلاق الخلاق وعلى آله واصحابه الذين دلتوا على دفاث العلوم والحكم  
وسلوا سبوف العدل على من ظلم ويعبد فيقول الفقير الى الله الغني  
اسماعيل ابن الشيخ مصطفى بن الشيخ محمود الكلبوي سترهم العفو بعفوه  
الغني وجعلهم تحت لواء حبيبه الصفي لماوجب معرفة الحق في كل آوان  
اذ لاجل استكشاف كنوزها خلق الثقلان كانت انسي مأرب اول النهي  
بحيث تطلب الى الصين بل الى سدره المنتهى ولكن غلب على شرايعها

قواطع

قواطع الاماني من البرايا واستول على مناهجها روادع قضبان المناسبات  
حتى سالت باطحتها باعناق المطايات ولا تطلع الا البطل المحامي وطلاع  
المناسبات ومنسجما بعقد منطقة المنطق الذي هو خادم العلوم بل تطابق كل  
منسجت على العموم فلذا انصف المص كتابا مهديا في فن المنطق والكلام  
وجعل المنطق مقدمة للكلام اصل المرام ودون اليه المحقق البدواني اجلة  
الابادي والنعيم وما حرره من قصب السبق ما لا يسعه الرقم فكان شرطنا  
متبنا جل قدره بين الاعلام جاويا على نفائس الابحاث كاشفا  
عن غياهب الاوهام لكن غرضنا جعله رفيع الشأن بحيث لا يناله  
كل محاول الايمان السابق فحلل معاقده وفتح مغامره نصره ابو القمح  
من بين الابطال هو ركاب لصعاب الوقائع ذوات الاهوال وبالغ في فتح  
مغلفات الابواب كم جرح جنود الوهم وعدل جيوش الالتياب وكثر  
في معار كفتلاقي اراء الفرسان وثار عليهم جياذهم عثير المبدان فاغبر بحب  
يقال كان لون ارضه سماؤه وظلم حتى لا ينجلى لاولي الابصار ارجاؤه  
وكم من ناصر الحق عثروا لما غطي عنهم من الق اقدمهم وغلبوا  
لما احتجب عنهم اعوانهم وانصارهم فلنصرة الحق والسداد واختلسنا  
فرضه من بين الشداد ومن الله العون والامداد واليه المرجع والمعاد  
قال الشارح التحرير عامله الله بلطفه الخطير تهذيب المنطق والكلام  
توشحه بذكر الفضل المتعام التهذيب التفتيح بحذف الزوائد والمنطق  
والكلام مترادفان هو ما يتكلم به او المنطق مصدر ممي بمعنى المنطق  
على مافي القاموس فيحتمل ان يكون عطف الكلام على المنطق  
من عطف الحاصل بالمصدر على المصدر او عطف الكلام التفتيحي  
على الكلام اللفظي او بالعكس بناء على ان الذكر بالكسر اعم من الذكر  
اللفظي بالضم وح افراد الضمير في توشحه لان توشح احدهما توشح  
الاخر ويحتمل ان يكون عطف تفسير على ان يكونا احدهما المعاني ووثقه  
افراد الضمير وفائدة العطف على كل تقدير تكميل الابهام المطلوب ههنا

لان الرسالة في علمي المنطق والكلام فالمعنى المتبادر القريب هو العمان  
المذكوران لكن اريد بهما المعنى البعيد اللغوي رغبة للتورية والابهام  
المذكور في علم البديع ولاجل هذا الابهام عبر عن التخليص عن كل عيب  
بلفظ التهذيب الذي هو اسم الرسالة تعبيرا مجازيا من ذكر الخصاص  
وارادة العام لان توشيح به ذكر المفضل المنعم كناية عن تصديره بالجدلة  
وهو بخلافه عن جميع المعايير سواء كانت من جهة اشتغاله على الحشويات  
او على الاخلال كما دل عليه حديث الابتداء بالحمد ويمكن ان يراد بهما العمان  
المذكوران لكن ياباه امران احدهما افراد الضمير لان توشيح احد  
العلمين لبس توشيح الاخر ولا مستلزم له الا ان يكون الافراد اشارة  
الى كفاية الحمد الواحد بمجموعهما من حيث المجموع فيما اذا جعلا في كتاب  
واحد كما فعله المصنف واما جعل الافراد باعتبار التأويل بكل واحد فعمله  
بعيد يحتاج الى جعل تصدير المجموع تصديرا لكل منهما وهو بعد وثانيهما  
ان الالفاظ الواقعة في الخطب يليق ان تحمل على معانيها اللغوية منها  
يمكن لان الخطب منسوجة على البلاغة المعتبرة في كلام البلغاء من العرب  
واللاتي المعاني اللغوية ثم اضافة التوشيح والتهذيب ان جعلنا من اضافة  
الصفة الى الموصوف اي الكلام المهذب ههنا هو الكلام الموشح  
بالحمد فلا كلام في صحة الحمل وان جعلنا من اضافة المصدر المعلوم او المجهول  
الى مفعوله والى نائب فاعله فلا يصح الحمل اذا توشح زيادة شيء لاحذف  
الزوائد ولا التخليص عن المعايير الا ان يكون الحمل المذكور محمولا  
على اداة العناية للبالغة من حيث ان توشيح بالحمد يتخلص عن البز  
والنقصان كما نطق به حديث الابتداء بالحمد او من حيث انه لكونه شكر الله  
تعالى في مقابلة افضاله يكون سببا لازما لاداء النعم التي من بجلتها كون كتابه  
مهذبا مخلصا من المعايير كما نطق به القرآن وعلى التقديرين يكون الحمل  
من حمل السبب على المسبب تشبيها على قوته في السببية وهذا والتوشيح  
تعليق الوشاح بين طائفتي المرأة وكشحتها والوشاح اديم مرصع بالجواهر

ففي الكلام استعارتان مكنتان احدهما تشبيه الكلام بالمرأة الحسناء  
في ميل النفوس اليها لما فيها من دقائق الحسن والاخرى تشبيه ذكر  
المفضل بالوشاح في كمال الحسن به والتوشيح في تشبيهها استعارة  
تخييلية ولا يابس في ان يكون شيء واحد في استعارتين المكنتين معا  
وان لم يصح في كتب القوم اوفى الكلام تشبيهه حيث شبه حال  
من يصدر كلامه بالجد بحال من تزين امرأته بالوشاح وعانه قال تهذيب المنطق  
والكلام توشيح الحسناء بالوشاح الا انه حديث من جانب المشبهة لفظيا  
المرأة والوشاح واقصر على التوشيح كما ذكره الشريف في قوله تعالى  
لو لثك على هدى من ربهم في بحث الاستعارة من حاشية المطول ثم  
المفضل المنعم كناية عن الله تعالى ولم يذكر اسم الخلال للتحسين لانهما  
صفتان موضوعتان للبالغة فهما بمعنى كثير الفضل والانعام وذكره كناية  
عن الجدلة تعالى وتوشيح به عبارة عن تصديره لان الوشاح لما كان  
زينة الصدر دل التوشيح على ذكره في صدر الكلام واوله ففيه تلميح  
الى حديث الابتداء بالحمد ثم ان مراده ما دل عليه الحديث من ان التهذيب  
والتخليص عن المعايير لا يكون الا بالتوشيح المذكور كما هو المستفاد  
من اضافة المصدر لانها تعيد العموم فيما مجرد عن قرائن التخصيص  
فنفيد في هذا المقام الخطابي ان كل ما هو تهذيب الكلام فهو يحصل بالتوشيح  
المذكور فلو كان هناك تهذيب بغير التوشيح لبطل تلك الكناية فالخصر  
لازم لصدقها فان قلت تعليق الذكر بالمفضل يدل على عطية ما أخذ  
الاشتقاق الذي هو الافضال فبغير الكناية ان كل تهذيب بتصدير الحمد  
للعلى بالافضال والانعام مع ان بعض التهذيب بتصدير الحمد الغير المعلن  
بذلك بناء على ان الحمد الذي امرنا بتصديره اهم من ان يكون في مقابلة  
الانعام اولا كما يأتي قلت هذا اشارة الى انه لا يمكن وقوع حمد من العباد  
اللاتي مقابلة افضاله تعالى عليهم او اشارة لاشتقاق جملة الحكم بالتوشيح  
الا لذكر الذي هو الحمد في كلام هو ان الشارح اخبر بوجوب التوشيح



في التهذيب ولم يعمل بما قاله الا ان يقال اخباره متضمن لوصفه تعالى  
على جهة التعظيم بان الحمد له تعالى مما يتوقف عليه كل تهذيب وذلك  
الوصف هو عين الحمد ونقول ذلك الكلام وان كان خبرا في الاصل الا انه  
استعمل ههنا في انشاء الحمد الذي هو لازمه لما عرفت من حديث تضعه  
الوصف بالجمل ليخرج عن عهدة قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون  
على ان اطلاق المفضل النعمان عليه تعالى وصف بكثره الافعال  
والانعام على سبيل التعظيم وقد وقع في اول كلام من الكتاب وتوضيحه  
بالصلوة والسلام الظاهر بالرفع عطف على التوسيع والضمير للناطق  
والكلام اول ذكر المفضل وان اتبع التصلية والتسليم مما يزين الحمد  
والتوسيع لان ذلك الاتباع كما يزين نفس الحمد يزين التصدير به ولا تهذيب  
ان جعل الترشيع على معناه الحقيقي الذي هو التربية والتقوية كما في الصحاح  
لان ذلك الاتباع بقوى التهذيب الحاصل بمجرد الحمد وام التذكير سهل  
لكن تخاوعه الاحتمال الاول وهو حافظ للتشبيه الاول فانه متضمن للتشبيه  
التصلية والتسليم بجوهرين آخرين يزين بهما الحسنة بعد ترتيبها  
بوشاح الحمد وينجى على الكل ان عطف الترشيع ان لوحظ بعد ربط  
التوسيع وحله على التهذيب افاد استقلال التصلية والتسليم في التهذيب  
كما التحميد وليس كذلك وان لوحظ قبله افاد عدم استقلال شيء من الحمد  
بناء على الحصر المستفاد من اضافة المصدر وليس كذلك اذ تصدير  
الكتاب بالسمية والحمدلة كاف في خلوصه عن البت والتقصان ولذا  
اورد حديثا ابتداء بهما ولم يرد شيء في وجوب التصدير بالصلوة والسلام  
وكذا الكلام اذا عطف الترشيع بالجر على ذكر المفضل اللهم الا ان يراد  
التهذيب الاكمل الحاصل بمجموع الامور الثلاثة اعني التحميد والتصلية  
والتسليم اذ كل الكلام على الادعاء ولك ان تقول الترشيع بالرفع مبتداء  
وبالصلوة خبره والجملة الاسمية معطوفة على الجملة الاولى فلا يتبعه ذلك  
لكنه بعيد جدا ثم ان الصلوة والسلام بمعنى التصلية والتسليم كما اشرنا

لا بمعنى الرحمة والسلامة اذ لا معنى لترشيح الكلام بهما بان يجعل جزا  
من الكتاب لانهما ليسا من مقولة الالفاظ او النفوس او المسائل لهذا  
الكتاب ولما كان الترشيع في الاصل بمعنى التقوية دل على معنى ذكرهما  
بعد الحمد اذ التقوية مسبقة بما يقوى ويتوجه على السارج ههنا ايضا  
مثل ما سبق من ان هذا الكلام ليس تصليية وتسليما على صفوة الانام سواء  
جاء على الاخبار او على الانشاء اما على الاول فظ واما على الثاني فلا  
انشاء تعظيم للنبي عليه السلام بان التصلية والتسليم عليه عليه السلام بما  
يزين الكلام وبهذه لان انشاء طلب الرحمة والسلامة دل هو على كلا التقديرين  
متضمن لوصفه عليه السلام بالجمل على جهة التعظيم فيكون خداه  
ويضع ذلك على ما سبق ايضا قوله على صفوة الانام اي على الصافي  
والخالص عن المعائب فمن جنس الخلق فالاضافة بيانية لان بعض الخالص  
ليس بخلق كذا قال الله تعالى وصفاته وبعض المخلوق ليس بخالص  
وهو ظ وقد اجتمع في النبي عم فبينهما عموم من وجه قوله الغر الكرام  
يحمل ان يكون مصدرا بمعنى ضد الدل وضيقا به من العزة والامام الاعزة  
ويحمل ان يكون جمع الاغفر الذي هو في الاصل الغرس الذي في جهة غرة  
وهي بالضم يياض في جهة الغرس ثم استعمل الكل واضح معروف على  
سبيل الاستعارة الاصليية والتعبية اذ قد شبه شرفهم الممتاز بعزة الجباب  
في الوضوح والامتياز وفي استلزامه التجانية واحراز قصد السبق في مضمار  
العلوم والاعمال والاخلاق والكرام جمع كريمة اما من الكرم لانهم  
معمون علينا بعلم الشريعة واما من الكرامة عند الله تعالى والظاهر انهما  
صفتان لمجموع الال والاصحاح ثم لا يخفى ما في هذه الفقرات من الحسنات  
كبراعة الاستهلال في التهذيب والمنطق والكلام والجناس بين التوسيع  
والترشيح والموازنة مع ما اشرنا من الانبساط قوله فهذه بحالة نافعة  
اقول العجالة بضم العين المهملة ما العجالة من طعنا او غيره لكن الالباق  
بعطف الغلالة عليها تخصها بالطعام ومعنى تذكيرها وتكرارها طلوها

انها تأليف خربت غير ما يتعارفه الناس كما ذكرنا في قوله تعالى وعلى  
انصارهم عشوة على حاشيته سباق كلامه واما توصيفها بالنفع  
فلدفع ما لوهمه <sup>المحتملة</sup> عن عدم الوفاء فزاده بالنفع هو الوفاء الذي  
هو النفع الكامل <sup>قوله</sup> وعملالة رابعة الغلالة بضم الغين المحجمة  
الماء القليل الذي <sup>على وجه الارض تارة</sup> ويجني تحتها تارة اخرى  
كذا قيل لكن <sup>كتب النعمة</sup> الا الغلل على وزن الطالب ولعله  
وجدوا الاولى انها بضم العين المهملة وهي ما حلب من اللبن بعد الضيقة  
الاولى فان الناقة وامثالها تحلب اولاً ثم يرسل البهار ضيعها ليجمع اللبن  
في ثديها ثم تحلب حلبة ثانية ويفعل ذلك مراراً فالحجم في ثديها بين  
الحلبتين الاولىين هو الغنقة الاولى واللبن الحاصل في الحلبة الثانية هو الغلالة  
ففيه تشبيه نفسه بالناقة الخلوبية والطالب بضيعها والعلم باللبن وهذا  
الكتاب باللبن القليل الحاصل في الحلبة الثانية لانه اقل مما في الغنقة الاولى  
وفيه اشارة الى انه كان بالتماس الطلبة والحاحهم والزراعة اما من الزرع  
بمعنى الاحتجاب او من الربيع بمعنى النماء والزيادة او بمعنى تبريد حرارة العطش  
تروى غليل طالبي ضاعة الميراث الذي هو الفناء الحاصل للعطشان  
عقيب شرب الماء <sup>ويجوز</sup> الافعال المتعدية فالارواء بمعنى الاغناء عن شرب  
الماء والغليل فعيل من الفعلية بضم الغين المحجمة العطش او شدته والصناعة  
الملكة الحاصلة للنفس من المزاولة والتدرب فان جلبت على ملكة العمل  
فاضافتها الى الميراث الذي هو علم المنطق او ملكته او مسائله من اضافة  
المسبب الى السبب وكذا اذا جلبت هي على ملكة العلم والميراث على ادراكات  
المنطق او مسائله وان جلبت على ما اجل عليه الميراث فالاضافة من قبيل  
شجر الاراك والجملة صفة الغلالة او استنباطه مسوقة لتعليل الحكم  
بالعملالة الرابعة وتسمى تحليل السائقين الى مساق البرهان من الشفاء  
يقال شفاء الله تعالى من مرضه لامن الاشفاء المتعدى بكلمة على لانه بمعنى  
القرب يقال اشق على الموت اي قرب منه ولا من المتعدى بدونها لانه

جعل الشيء شفاء يقال اشفا الله تعالى عملاً اي جعله شفاء له والعليل  
من العلة بمعنى المرض والسائقين يحتمل ان يكون من السوق كقاي عامة  
الشيخ فح لا بد من التوجيه اما بحذف المفعول اي السائقين انفسهم  
ومطاباهم الى مساق البرهان وفيدانه او السائقين الطلبة الى مساق  
البرهان او البرهان الى مساقه واما باسناد ما في الفاعل الى المفعول به كعبشة  
راضية اي الذي ساقهم الحاجة او خفاً المط او سائق اخر الى مساق  
البرهان واما بان يحتمل على معنى السالكين لان السوق يستلزم سلوك  
السائق ويحتمل ان يكون من السابق اي الذين سبقوا الى مساق البرهان  
فيستغنى عن التكلف والعل المراد من عليل الطالبين مستعدهم لفهم  
ما في كتابه وهو الطالب الذكي الذي لا يقنعه شيء قليل ولذا خص الارواء  
بالقليل ومن عليل السائقين الذين هم المستدلون على المطالب البقنية  
من اقصاف بعلم غير مطابق ولاجل ان جملة جهل مركب وجعل الطالب  
مبسوط شبه جهله بالعلة والمرض وجعل الطالب بالعطش الذي هو دون  
المريض في المنع عن الوصول الى المط الاهم قوله ولم التفت الى ما اشتهر  
اي من حيث هو اشتهر بل اتبعت الحق ايما كانوا فالحق احق بالاتباع اي  
لان الحق البقي ان يتبع به مما اشتهر فالفاء للتعليل وكذا فيما بعد وجعل لم التفت  
استيفاف سوق لبيان علة الارواء والشفاء وعلة كونها عجالة غريبة نافعة  
وغيره رابعة وحدها او موصوفة بالارواء والشفاء فان قلت اما ان يع ما اشتهر  
من الحق كما هو الواقع او يخص بالباطل بقرينة مقابلة الحق فعلى الاول  
يلزم تفضيل الحق على نفسه في اضافة الاتباع وهو بطر وعلى الثاني يلزم  
مشاركة الباطل مع الحق في تلك الضافة بناء على ان صيغة افعل انتفضيل  
والله بالموضع على اشتراك المفضل والمفضل عليه في اصل الفعل مع انه  
لا ياف في الباطل قلت فنحن الاول ونمنع لزوم التفضيل على نفسه اما بناء  
على ان المراد من الحق والمشهور جنسهما ولا يلزم من تفضيل الجنس  
على الجنس تفضيل كل فرد من الاول على كل فرد من الثاني كما في قولهم



الرجل خبير من المرأة مع ان من النساء من هي خبير من الرجل كازواج النبي غم واما بناء على ان قيد الحثينة معتبرة في كل ما اشتهر كما اشتهرنا فالعنى لم التف الى ما اشتهر لاجل اشتهاره اذ الحق احق الاتباع به من المشهور ومن حيث هو مشهور ومن البين ان اتباع الحق المشهور لاجل كونه خفا البق من اتباعه لاجل كونه مشهورا بين القوم او يختار الثاني وتمنع لزوم المشاركة بناء على جواز ان يستعمل افعال التفضيل ههنا في التباين بينهما في اصل الفعل بمعنى ان الحق اعدل من المشهور الباطل في وصفه لياقة الاتباع لان في الحق لياقة بالغة ولا ينافى في الباطل في المرتبتين بعد بعيد كما قالوا مثل في الله اكبر وامثاله. ولم اجد على ما ذكر في كتب القوم عطف على لم التف الى ما اشتهر والجود كدخول لتعفاء المايح سبب البرد وهو ضد الذوب ويقال جدد المساء اى اقام كذا في المختار فان كان بمعنى لم اقم عليه فيمكن ان يكون كناية عن عدم الاتيان وعدم الملاحظة ولا تفت اليه اصلا وان يكون كناية عن عدم الوقوف عليه بعد الاتيان اليه فالعنى ح لم تحف عليه بل جازته الى ان جدد الحق ان كان معاذ كر باطلا وان كان بمعنى لم اكن جاعدا عليه فيحمل على الثاني فقطح في الكلام استعارة بالكناية حيث شبه نفسه بالماء الجاري الكثير الذي لا يتأثر ولا يجمد بادنى برودة في المقام وشبه صعوبة المقام بالبرودة في منع الجواز والقرينة عليها اثبات الجود وفيه تعريض للذين قلدوا اعناقهم ربيعة التقليد حيث شبههم بالماء القليل المتأثر بادنى برودة فيجمد ويمكن ان يحمل ما ذكر على ما ذكر انما من الحق اى لم اقف على الحق الذي هو اصل الحكم بل ضمنت اليه فوائد اخرى فاسلك النظر اتساع اى اذا المسلك جنس النظر اتساع فلا ينبغي الجود على ما ذكر او المسلك النظرى اتساع اذ قد وسعه الله تعالى بمحض لطفه فانسع بحث كان ساحته اوسع من ساحة انظار القوم وافكارهم بل منحض النصيح النصيح اضربا عن عدم الالتفات والجود والاولى ان يكون بطريق الترفى اذا اضربا

بدون الترفى لمحوظ قبل التعليق كما اشتهرنا والتعريض كالاتحاض جعل الشئ محضا خالصا يقال انحضه الحب ومحضه اى اخلصه والمعنى جعلت النصيح النصيح محضا خالصا بحيث لا يشوبه غيره سواء لم يكن ذلك الغير نصحا اصلا او كان نصحا غير نصيح لقصد المبالغة والتعريض مراده اخذت ما هو كثير النفع واعرضت عما هو قليل النفع وما لا ينفع بعنده لان توصيف النصيح بالنصيح لقصد المبالغة فيدل على النصيح الابلغ اما على طريق الاسناد المجازى كما في قولهم جدد جدد واما على طريق التجريد البدعي لانه اكتماله ينتزع منه نصيح آخر فنصيح احدهما للآخر وهو الظرفي قولهم طلى طليل واخرى للآخر ومنحضت عن زيد الحق الصريح المنحض بفح الميم وسكون الحاء المحضة كالنفس تحريك اللين في المنحضة لياخذ زبده والمنحض بالكسرة المنحض والمنحض والمنحوض اللين الذى اخذ زبده وتقديسه بعن ضمن معنى الاخذ فاصل كلامه حركت زيد الحق الصريح في المنحضة اخذت عنه زيد ولك ان يحمل المنحض على لازمه الذى هو اخذ زيد عن زيد الحق الصريح وعلى كل تقدير في الكلام دلالة على ان ما كتبه من الحق متفح مرتبتين والتكرار كناية عن المبالغة في التفح بطرح ما هو قليل النفع كالمنحض لا الحصر في الاثنين كما ذكرنا في قوله تعالى ثم رجع البصر كرتين الآية فقد بان ان قوله ومنحضت من الثلاثى اذ يقال منحض اللين من باب قطع كما في المختار وغيره وما قبل هو من التعريض وبناء التعجيل للازالة كما في قولهم قشرته اى ازلت قشره والمعنى ههنا لازت المنحض عن زيد الحق الصريح فذم التوجيه لوساعده اللغة لان معنى التعجيل للازالة ونحوها سماعى لا يقاس عليه ولذا ينسب المؤيدون في قياسهم في امثاله الى الخطأ ولم يجد التعجيل من هذه المادة للازالة في كتب اللغة وانما هو بمعنى الطلق وهو وجع بطن المرأة قبل الولادة يقال منحضت المرأة منحضا اى اخذها الطلق كذا في القاموس وغيره

على أنها انما هي لازالة اصله وليس المتعوض مأخوذاً من المحض بل  
من المحض والزيد كما يطلب ما يقذفه الماء والغير والفضة وغيرها فزيد  
اللين ما يجمع عليه قول الطبخ وهو بعد الطبخ زيدا كشعل وهو جنس  
يقع على القليل والكثير ويفرق واحده عن كثيرة بالتاء فيقال زيدة  
كثير ونمرة وهو جائز ههنا ايضا واصله الى الحق على التقديرين  
اما الامية لكونه مستعاراً عن خلاصة الحق او بانية على ان يكون من اضافة  
المشبه الى المشبه كالجبن الماء اى عن الحق الذى هو كان بدو صراحة  
الحق كتابته عن ظهوره عنده او عند اولى الباب بحيث لا يشبهه في كونه  
حقاً وفي هذه الفقرة استعاره تشبيه حيث شبه حال نفسه في التفتيح بحال  
من محض اللين لاضافته مع اتي امليتها بالاستعمال كلمة مع طرف  
لغو الافعال السابقة على سبيل التنازع او مستقر حال من فاعلمها والاملاء  
الكتابة واصلة الاملاء والضمير للمجالة اما من غير تأويل ان كانت  
عبارة عن النشوء او تأويل بمثل الاستخدام او حذف المضاف اى  
املئت دولها ان كانت عبارة عن الالفاظ والمسائل لا يقال هذا تكرار  
لما افاده المجالة لانا نقول الظ فيما سبق تشبيه كتابه بالمجالة في القلة  
لا في العجلة ولو سلم فقهها زيادة معنى هو ان تلك العجلة كانت يطلب  
الرعى ولو سلم فاما توجه ذلك لو كان المراد التقييد بمطلق الاستعمال  
لا ان كان التقييد بالاستعمال الواقع على طريق الارتجال هو ابتداء الشئ  
من غير تهئة قبله ولعل مراده كتبها بلا تسويد وقد يحى الارتجال بمعنى  
التكلم من غير تأمل ومنه الاعلام المرجلة الموضوعية لمعانيها العلية بدون  
رعائته مناسبة بينها وبين معانيها الاصلية ولعل فائدة التقييد بالاستعمال  
هي الاعتذار عما يرجح وقوعه من الخطأ والخلل اذا الانسان تسمى للشيان  
في كل حال لا سيما وان الاستعمال يحال اشتغال بعض من له توقد في الذكاء  
واشتغال الاول من الشغل بالعين المعجزة والثاني من شعلة النار بالعين  
المعجزة والتركيب التهادى النار والذكاء بالذال المعجزة حدة العقل وهو اما

عطف على الذكاء او على التوقد وعلى التقديرين فيه مبالغة في ذكاء  
حيث جعل له توقد في الذكاء لا في العقل لكن على الثاني يظهر اختلاف  
الاستعمال في حركة الروى الا ان يكون موقوفة على السكون ولعل فائدة  
هذا التقييد بيان ما علق عليه المجالة من قسم المنطق من التهذيب  
على وجه يتضمن الاشارة الى سبب الاستعمال اولى سبب كمال الاهتمام  
بمنطق التهذيب الذى هو العلم في رشاقة الترتيب متعلق باشتغال  
العقل اى بقسم المنطق من قسمي رسالة التهذيب وفي اطلاق المنطق  
عليه ادعاء انه طاق يجمع مسائله ككناه عينه وقوله الذى هو العلم صفة  
التهذيب لا المنطق والعلم بفتح اللام والعين الجبل ورشاقة القدر  
حسنه ولطافته اى هو كالجبل العالى في لطافة الترتيب وحسنه يعنى  
مكان الجبل خستا ولطافة في ترتيب حدائقه واشجاره التي بعضها فوق  
بعض بحيث يورث قرحا وانسلاطا في قلوب الناظرين كذلك للتهذيب  
حسن ولطافة في ترتيب ابوابه ومسائله تلك الخفية وفيه تشبيه ابوابه  
بالحدائق ومسائله الاشجار هذا ولا يخفى ان لبس التشبيه ههنا في مجرد  
حسن الترتيب بل فيه وفي هداية المضالين عن الطريق وفي ثمانية مسائله  
كالاشجار بحيث لا تنقلع بادنى تأثير الا انه اقتصر عليه رعاية للمسجع  
فليس فديها كل ذكى زكى الفاء للسببية او فصيحة اى اذا كانت المجالة  
موصوفة بهذه الصفات الخالية فليست فدي وهو في اكثر النسخ من الاستفادة  
وهي اكتساب فائدة من ما علم وفي بعض الاخر من السعادة ضد  
التساؤل وهي تتعمل لازما ومتعديا فان كان من الاستفادة او من السعادة  
من الثلاثي اللازم فهو امر معروف وان كان من الثلاثي المتعدى او من الافعال  
فهو امر مجهول وعلى كل تقدير هو مستند الى كل ذكى زكى الاول من الذكاء  
بالذال المعجزة هو الفطنة وحدة العقل كما مر والثاني من الزكوة بالراء  
المعجزة بمعنى الطهارة اى كل فطن طاهر عن حش الغواية والضلالة  
وقد ترك الثاني في بعض النسخ وايض بها كل غي وغوى ضمن



بالشيء ضئلا بالكسر مجل به ولم يعطه ولا تعدى الى المفعول به بنفسه بل بواسطة على فان كان معروفا فالمعنى ويجعل بها كل غي على نفسه أي باشتغالها المقدور له لئلا يلزم التكليف بالجلال اذ الجمل بعد النبل وان كان مجعولا فالمعنى ويجعل كل غي مضمونا عليه بها فاستداه الى كل غي بالخذف والايصال كقولهم مال مشترك فيه والاولى ما في النسخة الاخرى التي صدر فيها كل غي بكلمة على والامر ح امام معروف مسند الى ضمير الزكي او مجعول مسند الى الجار والمجرور اعني قوله بها وكل من الامر في القهرتين للوجوب ويستفاد التدب والاباحة في حق المتوسطين بين الزكاء والغاوة على مراتبهم لكونهم قابلين للاستفادة بها في الجملة او يستفاد الوجوب في حقهم بالطريق الاولى لان مدار الوجوب القدرة والمراد من الغوى الضال فكره لا عوجاج في ذهنه غير قابل للتقويم لئلا يلزم الجمل عن القابل المستعدا والتابع للقوى الشهوانية وان كان زكيا فان قلت لا يجوز الجمل بالمال والعلم فكيف اوجبه على العلماء وعلى الزكي قلت مراده في الحقيقة منعهم عن تضبيع الاوقات بالاشتغال بما لا يعنون لانها دقيقة غامضة لا يفهمها الاغنياء والفاوون فان قلت فعلى هذا يعود الجمل على الشارح حيث جعلها دقيقة غامضة لا ينالها الطائفتان قلت ليس الغموض في ابحاثها عارضاتها من جهة اغلاق عباراتها وتعقيدها كما يوهما عنوان الجملة حتى يتوجه ذلك بل الغموض في ذاتها بحيث لا يتضح لهم بتوضيح الغنارات واطنائها وفيه انه على تقدير تسليم في كل غي غير مسلم بمعنى في كل غوى بمعنى شامل للزكي كما عرفت ومجرد الادعاء غير كاف في دفع لزوم الجمل فالوجه ان يحمل الغوى على المعنى الاول اوبلا حظ عطف الغوى قبل الربط ليكون الكلام ايجبا بالجلل عن الجامع بين الوصفين الغاوة والغواية كما يؤيده ما في بعض النسخ من ترك العاطف وهو الملامم للنسخة توصيف الذكي بالزكي لا ايجبا بالجلل عن كل غي مرة عن كل غوى اخرى كلما يقتضيه ملاحظة العطف بعد الربط فلا يتوجه ذلك

على الشيء من النسختين كما لا يخفى على اولي النسخ ردها القاصرون فسبقها الماهرون الواو في هذه الشرطية في اخر الكلام اول العطف على جملة الجملة اي هذه عباد وان ردها القاصرون اول العطف على الامر بالاستفادة بناء على انها صلة لشيء مقدر اقيمت مقامه ولا يابى عنها بسبب ردة القاصرون اذ سبقها الماهرون وان ردها القاصرون واللام موطئة للقسم المؤكد للحكم لكونه مظنة وذلك الحكم اما في الجزاء على مذهب اهل العربية واما فيما بين الشرط والجزاء وهو اتصال الجزاء بالشرط عند اهل المفعول كما ذكره المص في شرح التلخيص والحق ما اشار اليه الشريف هلك عن كلا المذهبين لاهل العربية وجعل القسم ههنا مؤكدا للزوم التالى للمقدم كما هو مذهب الثاني ابلغ ههنا ولك ان تقول بل الظاهر هنا هو المذهب الاول لان كلمة ان ههنا ليست بمستعملة لتعليق القول بالرد بل مستعملة في ان الجزاء لازم الوقوع في نفسه في كل حال وزمان وان ردها القاصرون فعلى هذا فلا مناسب ان يحمل صيغة المضارع في الجزاء اما في الحال والاستقبال ويحمل السين على التحقيق كما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى سنكتب ما قالوا وفي اختيار الماضي مع ان في جانب الشرط والمضارع مع السين في جانب الجزاء اشارة الى انقطاع الرد المشكور الوقوع واستمرار القول المحقق لابتناء الرد على الوهم والقبول على الحق وكذا الكلام في جميع ذلك في الشرطية الثانية المفصلة عنها تكمال اتصالها بها لكونها بمنزلة تأكيد لهما ثم لا يخفى ما في هذه الخطية من الحسنات البيانية حيث شبه الجملة بضيفا الطلبة مع توضيح لوازمها من الماء واللين وزيد من الحسنات التي تدبر كالحاشي بين القلب والعليل وبين الحق والباطل وبين الفعلين من التمجيس والتجصيص وبين الاشتغال والاشتغال الى غير ذلك مما ترى وكما يطبق في الجمع بين الذكي والزكي والغبي والغوى والرد والقبول والسبم والمدح وغيرها وهذا على الله

التكلام التكلام بالضم اسم التوكل وهو اظهار العجز كافي المختار  
والقديم الخير الظرف في الحصر التوكل فيه والجملة سواء كانت اختيار  
الحصر التوكل او انشاء معطوفة على جملة العجالة عطفت القضية  
لاشترائك الفصيتين في غرض استجلاب النفع بالعجالة وقوله هذا  
هنا من باب الاقنصاب المحصل لنوع مناسبة بين الكلامين المتناظرين  
كما ذكره في قوله هذا وان الطاعين لشرب ما به انه خير من اعان جواب  
عن السؤال عن السبب الخاص لحصر التوكل ولذا حسن نصه بان  
المؤكد للحكم كافي قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء  
ولو كان للسؤال عن مطلق السبب لم يحسن لانه مجزوم ولا جمل انه جواب  
سؤال اقنص الجملة الاولى فصلت عنها لشيء الاتصال بينهما لان بعد  
ولان استعين الاية لم يعطف على جملة انه خير من اعان ولا على خبر ان  
فيم الان عطفه على احدهما يقتضي كون هذه الجملة سببا خاصا لحصر  
التوكل ايضا مع انها غير ضالحة كذلك بل سببه محصور في الاعتقاد  
الجازم لانه لا خير من عذاه تعالى ولا على جملة التكلام لكمال الاتصال  
بينهما لانهما سبقت لتقرر حصر التوكل للتلازم بين الحصرين اعني  
حصر التوكل وحصر العبادات والاستعانة فتكون هذه الجملة بمنزلة  
توكيدها وهو الموافق لعطف قوله ولا حول ولا قوة الا بالله عليها  
اي لا حول عن المعصية ولا قوة على العبادات الا بعون الله تعالى قوله  
الحمد هو الوصف بالجمل حذف قيد اللسان اما تعميم الحمد للغوى عن  
الوصف بغير اللسان كما توصف الله تعالى ذاته العالي او عبادته بكلامه  
النفسى التقديم ويؤيده ما ذكره بعضهم من ان الحمد هو التثناء  
والنداء على الجمل الاختياري التثناء هو الايمان بالكلام الجميل  
لفظيا كان او نفسيا كما يدل عليه قوله عليه السلام لا احصي ثناء عليك  
نت كما اثبت على نفسك اما احتمال الجوز لقصد المشاكلة في احتمال  
غير مستند الى دليل الا يرى ان الشعراء اذا كتبوا ما يدل على توصيف

السلطان على سبيل التعظيم من غير تكلم كانوا حامدين له في عرف اهل  
اللغة مع انهم لم يصفوه الا بكلامهم النفسى ولما لان المتأدر من الوصف  
هو الوصف باللسان واطلاق الحمد على غيره مجازي كقول ومن ههنا  
يعلم انه اذا جمل لام الحمد على العهد بازادة الفرد الاكل زاد حمد الله  
على الاول وحده الرسول على الثاني اذا فرد اكل منه ح نعم اذا جمل  
الحمد على ما يطلق عليه الحمد حقيقة او مجازا فبراديه حمد الله تعالى  
الثاني ايضا والمراد من الوصف نفس الوصف الذي هو من مقولة الفعل  
وتفرع عليه لوازم من الواسفية والموصوفية وغيرهما وكذا الكلام  
في الحمد فلا حاجة الى ارتكاب عموم المجاز وعموم التذكير في كل من جاني الحمد  
والوصف وكذا الكلام في امثاله ونظيره كتب غلام زيد يعرض  
للالام صفة حقيقة هي الكتابة ويترفع عما كان اعتبارا عقلية  
بعضها قائم بالعلام كالكتابة وبعضها بغيره كالحمد واللام وبأخيه  
ككونه بحيث كتب غلام اخيه وهكذا الى ما مر والمراد من الجميل  
ماله حسن وجمال في شرع من الشرايع او في عرف الناس بحيث لو اسمعته  
التكليم الى ممدوجه لاستوجب الانعطاف عليه والميل اليه وهو يختلف  
 باختلاف الاعصار والاقوام وليس المراد ماله حسن شرعا فقط والايضاح  
صفاء اللؤلؤ وحسن جمال المندوح للقطع بان حسنها دوني لاشريحي  
ولا عقلا فقط والا يخرج التصديق بجمع المال لانه غير مستحسن عقلا  
ثم انهم كثيرا ماوردوا الحمد معروفا بلام الجنس اي المباهية المطلقة  
بمعنى لاشترط شيء لقصد حصر كل منهما في الاخر اشارة الى مساواتهما  
وقصر الفصل بينهما لدفع توهم كون الوصف نعتا للحمد او التوكيد  
حصر المسند في المسند اليه اليه على مانعة التعريف وانما اكده  
لان المانعية لهم من الممانعة اذا المقصود الاصل من التعريف تمييز  
المعرف عن الاخبار فاصطط قوله التثناء لما صله الوصف اه لبس  
الصلة ههنا وفي امثاله بمعنى الرائد المستغنى عنه في اصل المعنى بل معنى



حرف الجر الذي لا يزداد به خصوصية زائدة على معنى وصل متعلقه  
 عند خوله فان جميع حروف الجر مشترك في الدلالة على معنى الاتصال  
 المذكور فان لم تدل على خصوصية زائدة عليه مثل السببية والاستعانة  
 في الباء مثلا صلة والافتقار الى تلك الخصوصية ولم يحملها على الباء الاستعانة  
 مع انها الظ ممل به الوصف لانها مخصوصة بالدخول على الة كالتم  
 في الكتابة وعله لم يرتض بالية اسماء الله تعالى الواقعة في الحمد  
 ولذا لم يجوز بعض المحققين الاستعانة في باء التسمية فلا راد له  
 لاتقابل بين الصلة والسببية على انه من تقابل العام والخاص بان يراد به  
 غير الخاص قوله على ان يكون الجميل ام يعني كون الباء صلة  
 مبنى على ان يكون الجميل في تعريف عبارة عما به الوصف الذي يتحقق  
 في الخارج في ضمن المحمود به وليس مراده ان معنى الجميل هو المحمود به  
 ليلزم الدور وكذا الكلام فيما بعده ونجيه عليه ان المحمود به هو الكلام  
 الدال على الجميل لانفسه قوله واما سببية اورد عليه بان كلام  
 الشارح لا يحتمل ما عدا السببية فالترديد فيه فيجوز وليس بشئ لان هذا الترديد  
 بالنظر الى نفس التعريف مع قطع النظر عن كلام الشارح ولا يخفى ان  
 الظ بالنسبة الى نفس التعريف هو الصلة لان احتياج الوصف الى الصلة  
 المهمة لمعناه اشد من احتياجه الى السبب فبعد حملها على السببية يحتاج  
 الى تقدير الصلة بخلاف حملها على الصلة حيث لا يحتاج الى تقدير السبب  
 على ان الشارح جوز في حاشية القديمة على حاشية المطالع الفرق بين الحمد  
 والمدح بتخصيص المحمود بالاختيارى دون المدح به فلا اشكال قوله  
 على ان يكون الخ لان المصدر من السبب في هذا المقام هو السبب النابع  
 وهو المحمود عليه ويجب حل قيود التعريفات على متبادرها ما لم يمنع  
 مانع واما لباء الداخلة على المحمود به فليست للسببية بهذا المعنى وان كان  
 علة مادية للمحمود بل لو حلت على غير الصلة تحمل على الاستعانة  
 فان قلت المحمود عليه هو العلة الباعثة فيكون خارجا عن حقيقة الحمد

لان الالة ليست مقصودة بالذات  
 بل هو وسيلة الى غيرها فبها نوع  
 تحقير وما قاله الجوزون من ان فيها  
 شرافة من جهة كونها موقوفة  
 عليها لا يدفع الخدور اذ غاية  
 ان فيها شرافة من وجهه وتحقير  
 من وجه آخر قد ير

مداره توجه منع قوي بان قولهم  
 على جهة التعظيم بتخصيص  
 الوصف بما هو وصف بالجميل  
 فعلى تقدير حملها على السببية  
 لا حاجة الى تقدير الصلة بل ما يدل  
 عليه الوصف التزاما كاف وانما  
 جعل الامس والشارح على السببية  
 وفيه دلالة الالتزامية مهيوجة  
 في التعريفات

فلا يؤخذ في حده قلت حدية هذا التعريف ممنوعة ولو سلم فالداخل  
 فيه هو اتقيده واما ان يقيد بخارج قوله اما ان يكون الجهة بمعنى  
 الطريق والطريقة الخ يعني ان جنس التعظيم اسلوبا مخصوصا له هو  
 طريقه فاضافة الجهة لامية واطلاق الطريقة على ذلك المطلوب  
 بطريق الحقيقة لا بطريق الجواز اذ قد اطلقها اهل اللغة على الحالة  
 العقلية قال في الصحاح وطريقة الرجل مذهبه يقال ما زال على طريقة واحدة  
 اي على حالة واحدة ويمكن حل الجهة على معنى الجانب على ان يكون  
 الاضافة بانية من قبل يوم الاحد اي الجهة التي هي التعظيم لامية  
 من قبل غلام زيد اذ لا يلزم من وقوع الوصف على جانبه وقوعه عايه  
 الا ان يكون كناية عنه ولا يخفى ان المتأخر هو الاول ولذا انقصر عليه قوله  
 وكلمة على نهجية اي داخلة على نهج الوصف وطريقته لانبائية داخلة  
 على المبنى عليه اذ الشئ لا يثنى على طريقة بل يقع عليه وانما يثنى على  
 علة كاتباء الوصف على التعظيم الذي هو علة الغائية فان المحمود عليه  
 علة باعثة لقصد التعظيم وقصد التعظيم علة باعثة للوصف وقوله كلمة  
 على نهجية اما من قبيل عطف مفردين على مفردين هما اسم يكون  
 وخبره وهو الظ واما جلة جالبة عن الجهة ونجيه عليه ان الجهة  
 اذا كانت بمعنى الطريق لا تكون الانهجية فتكون حالا مؤكدة لامتقنة  
 وقد تقرر في الحق عدم جواز تصدير المؤكدة بالواو والجواب ليس الجملة  
 الحالية مجرد كونها نهجية لتكون مؤكدة بل كونها نهجية متعلقة بالاشتمال  
 وحدها وبالورود وحدها وعلى كل تقدير تكون متعلقة لجواز الاحتمال  
 الاخر منهما ولو سلم ان الجملة الحالية كونها نهجية متعلق باحدهما  
 فيكون متعلقة ايضا لجواز ان تكون نهجية متعلقة بالوقوع لاجلها  
 قوله على اعتبار التضمن لا يخفى ان في التضمن طريقين احدهما  
 جعل الاصل ثانيا والمضمن حالا وثانيهما العكس ولا يصح الثاني ههنا  
 اذ ليس الحمد عبارة عن الاشتمال او الورود ولا يصح الاول ايضا ان لم

وقوع الخيال عن الخبر يؤكد الكلام على تقدير التفسير الذي هو  
 الصانع الى كون كلمة على طرفا لغوا للمقدر بقرينة او طرفا مستقرا على رأي  
 من جوز فيه تقدير الفعل الخاص فالوجه ان يحمل على مصدر الوصف  
 اى وصفا واقعا على طريقة التعظيم الا ان يدرك ذلك في التقدير ويمكن دفعه  
 على الطريق الاول بوجوه الاول انه حال عن الكلام لا خصوص في مفهوم  
 الوصف فانه عبارة عن ايراد الكلام الدال على الاتصاف وذلك الكلام  
 المفعول به من حيث المعنى ولا يخفى ما فيه الثاني ان جعل المصن والاصل حالا  
 اكثري لا كلي في باب التضمين فليكن تعبيرا للوصف اى الوصف المستعمل  
 او الوارد على طريقة التعظيم ومثله شائع في توجيه كلام البلغاء وما يورد  
 على مثله من لزوم حذف الموصول مع بعض الصلة وهو غير جائز في السعة  
 فدفع بالبناء على مذهب المازني من ان اللام الداخلة على مطلق الصفات  
 حرف تعريف لا اسم موصول او على مذهب الجمهور من ان اللام الداخلة  
 على اسم الفاعل والمفعول انما تكون موصولة اذا زيد بمدخولها معنى  
 الثبوت الحادث واما اذا زيدته مطلق الثبوت فهو حرف تعريف عندهم ايضا  
 فيحمل همما على الثاني كما ذكره المص في المختصر عند قوله جمع الامير  
 الصاغة الثالث ان المحذور انما يتوجه على تقدير التقدير ويحتاج الى احد  
 هذين الجوابين لا على تقدير التضمين فان كلمة على ح تتعلق بالوصف تعلقا  
 لفظيا باعتبار تضمنه معنى الاشتمال او الورد واما جعل المصن والاصل  
 حالا فاما هو لتصور المعنى لا لتصحیح التعلق اللفظي وتقدير في نظم الكلام  
 وان ذهب اليه المص في حاشية الكشاف ولذا جعله مقبلا للتقدير  
 رد الماذهب اليه المص وقدم التضمين لاستغنائه عن تكلف التقدير  
 الحوارج الى احد الجوابين وتحقيق ذلك انهم ذكروا ان حقيقة التضمين  
 ان يقصد بالفعل او شبهه معناه الحقيقي مع معنى فعل آخر او شبهه يناسبه  
 وبدل عليه شئ من القرائن كاستعمال ذلك الفعل بغير صلتة المبتدئة  
 في كتب اللغة كما همنا وكعبية اللازمة وكجعل المعدي بنفسه متعديا بواسطة

حرف الجر الى غير ذلك واوردوا على هذا التعريف انه يستلزم اضافة  
 معينين من لفظ واحد في المطلق واحد وهو غير جائز عند الجمهور  
 وان جوزة بعض الشافعية واجاب عنه المص بان معنى فعل آخر مقصود  
 من لفظ آخر مقدر هناك بمعنى القرينة لامن اللفظ المذكور ليتوجه ذلك  
 واورده عليه الشمر في التحقيق انه يستلزم كون التضمين نوعا من التقدير  
 والاعتبار وليس كذلك بل هو مقابل له فالصحيح في الجواب ان كلا  
 المعنيين مقصوران من اللفظ المذكور لكن معناه الاصل مقصود بالذات  
 والمعنى الاخر مقصود بالتبع والامتناع في ذلك كافي للكتابة حيث اراد بها المعنى  
 الكتابي بالذات والمعنى الموضوع له بالتبع للتوسل اليه ولما الامتناع في اضافة  
 معينين بالذات والاصالة واعترض عليه ان المثال ان كلا المعنيين  
 مقصودان بالذات في باب التضمين حيث لم يوجدا احدهما للتوسل الى الاخر كما  
 في الكتابة فقياسه على الكتابة قياس مع الفارق ثم ذكر ما هو الصواب في الجواب  
 وحاصله ان كون المعنى الاخر مقصودا من اللفظ المذكور بالتبع لا ينبغي كونه  
 مقصودا بالذات في مقام الافادة اذ بين قولنا مقصود من اللفظ وبين قولنا  
 مقصود الافادة في هذا المقام فرق ظاهر وافول نظيرة الحكم المستفاد من اشارة  
 نص القرآن مع الحكم المستفاد من عبارة فان كلا الحكمين مقصود الافادة  
 الاعلام للعباد بالذات مع ان المستفاد من الاشارة من تلك العبارة بالتبع لا بالذات  
 ويمكن حل جواب الشمر في حاشية ايضا فقد بان مما ذكرنا ان مراده بقوله  
 متعلقة بالاشتمال له هو التعلق المعنوي لا اللفظي المشار في مثل هذا المقام  
 هو اماكن يتجه عليه اى على هذا الشق الاول الذي هو حل الجهة على معنى  
 الطريقة على التقديرين فراده يتجه عليه لزوم صدق التعريف على السخرية  
 سواء حل ابناء على الصلة او على السببية اما على الاول فظاهر لان السخرية  
 والاستهزاء متحققة في صورة التعظيم فتكون وصفا بالمحمل على طريق  
 التعظيم واما على الثاني فلانها قد تكون مستفاد من حمل لا نقل عندها  
 عن المحشى من ان الجهة كثيرا ما يحملون العلم سنا الاستهزاء كما قالوا انصف



زيد بالعدل والاحسان على علمه وكان هذا القول في مقصده التحقير وكما قالوا  
لا يهتزن من تصدق بجميع ماله نصفه بكل جبل على اعراضه عن الدنيا  
فكل منهما وصف جبل بالجميل بسبب جبل اختارى على صورة التعظيم  
مع ان السخرية تلبست بمحمد لا يقال هذا الاتجاه غير متوجه من اول  
الامر لاحتياج الى الجواب لانه انما يتوجه اذا جعل التعريف على مجرد  
التعظيم الظاهري واما اذا جعل على التعظيم ظاهرا وباطنا كما هو المعتاد  
وكائن عليه الشريف الحق في حاشية المطالع وغيره من المحققين فلا  
لانا نقول هذا الاتجاه مبنى على ان الاشتغال الشيء او وروده على طريق شيء  
آخر لا يستلزم اشتغاله او وروده على نفس ذلك الشيء فان البلد المشتمل على  
طريق مكة المكرمة غير مشتمل عليها وكذا الشخص الوارد على طريقها  
لا يجب ان يرد عليها وهو ظاهر فهو متوجه على كل تقدير ولذا من جعل  
التعظيم على الظاهري والباطني معا وعلى الظ فقط قال وان لم يكن على  
قصد التعظيم فانه صريح في ان طريقة التعظيم ظاهرا وباطنا اعم منه  
بحسب التحقيق نعم توجه عليه انه انما يتوجه لو لم يكن اضافة الجهة مفيدة  
لاختصاصها بالتعظيم وليس كذلك فانها اضافة لا مية بحسب الظ كما  
هو مبنى اتجاهه وتلك الاضافة مفيدة لاختصاص المضاف بالمضاف اليه  
وكان نفس التعظيم ظاهرا وباطنا لا يجتمع الاستهزاء كذلك طريقة  
المختصة به لا يجامعه والا لكانت مشتركة بينه وبين غيره لا مختصة به  
وهو خلاف مداول الاضافة المذكورة وتحقيق ذلك ان الوصف بالجميل  
كقولك نصف زيد بالزهد والتقوى فان كان مقارنا لقرائن قصد التعظيم  
يكون جدا وان كان مقارنا لقرائن قصد التحقير يكون استهزاء فاسلوب  
هذا الكلام مع قطع النظر عن القرائن مشترك بين التعظيم والتحقير ومع  
القرائن يختص باحدهما وما اورده المحشى انما يتوجه على التعريف  
لو اريد بالتعريف معنى نعم هذا الاسلوب المشترك وليس كذلك اذا اضافة  
خصوصا معنى لا يوجد في ذلك المشترك الصالح لكل من التعظيم والتحقير

كافي اسلوب الاخبار الدالة على الانصاف بالجميل الغير المقارنة بقرائن  
قصد شيء منهما ولا في الاسلوب المختص بالتحقير كافي اسلوب الاستهزاء  
المذكور المقارن لقرائن قصد التحقير وانما يوجد في الاسلوب المختص  
بالتعظيم وهو مثل اسلوب ذلك الكلام مع قرائن قصد التعظيم فلا تصدق  
التعريف على السخرية سواء جعل الباطني او على السببية لا يقال  
هذا الايراد منه مبنى على ما حققه في حاشية السببية ان معنى اللام هو  
الاختصاص بمعنى الارتباط والتعلق لا بمعنى الاستهزاء وما ذكرتم انما يتم على  
الثاني لا نقول بتحقيقه مردودا بجماع ائمة السببية على معنى الاختصاص  
الحصري ولو سلم فلا شك في تبادره ههنا ولو كان حصر المضافا بمعنى ان تلك  
الطريقة لا توجد في شيء من صور التحقير وكيف لا وقد سبق هذا القيد  
لاخراج السخرية وذلك على تقدير معنى الطريقة المتبادر وهو موجود على  
ملاحظة معنى الحصري في الاضافة هذا قوله اللهم لان يراد بالجميل  
الحج اى لا تدفع هذا الاتجاه الا اتجاه الجواين فلا يراد به ان يوجب انحصار  
الجواب في الاول فينفي امكان الجواب الثاني وقس عليه امثاله لكنه  
يدل على انه لا يندفع على تقدير الصلة بالجواب الاول المبني على كون  
اضافة الجهة لامية كالاتجاه واعلمه لا حل ان بعض افراد الاستهزاء  
وصف بالجميل من حيث هو جبل كما اذا قيل الاستهزاء من نعم على الفقراء  
ويجوز هو منعم على الفقراء على اتقائه من الله تعالى بمعنى انه متصف  
بشيء جل هو الانعام لكنه لا يتق الله تعالى ولا يندفع به على تقدير السببية  
لما نقل عنه ان الجبل من حيث هو جبل لا يكون سببا باعثا للاستهزاء  
وانما يكون باعثا من حيث انه شيء لا يعنده عند الواسف وان كان  
جبل في الواقع واذا قيد الجبل المحمود عليه بقيد الجبل على ان يكون  
ملك الحية لعل السببية او الوصف بسببه اذا ان الواسف انما  
وصفه بسبب ذلك الجبل لكونه جبلا في نفسه فيخرج صور الاستهزاء  
عن نقل وفيه بحث من وجوه اما ولا فلا ان هذا الجواب اما مبنى على حل

الجميل على ما هو جميل في الواقع كما هو المتبادر فيخرج من التعريف المحامد  
سبب جميل في ذم الواضف وما على مبنى على ما هو جميل عند الواضف  
والعظيم يمكن جبلا في الواقع فلا حاجة الى قيد الحثية الا ان يختار الاول  
ويمنع خروج تلك المحامد بناء على ان المراد من الجميل وان كان جبلا  
في الواقع الا ان التعليل بالحثية المذكورة يخص ذلك الواقع بما هو  
واقع في اعتقاد الواضف وان لم يكن واقعا بحسب نفس الامر لان علة  
الوصف هو كون جلا في اعتقاد الواضف او يختار الثاني ويمنع الاستغناء  
عن قيد الحثية بناء على ان الشخص قد بعد ما هو جميل عنده غير  
جميل لغرض الاستهزاء واما ثانيا فلان اخراج الاستهزاء باعتبار حثية  
في الجميل يوجب استدراك قولهم على جهة التعظيم السوق لاخر اجد  
واما ثالثا فكما ان الاستهزاء قد يكون بالجميل الموصوف به من حيث هو جميل  
كذلك قد يكون بسبب الجميل من حيث هو جميل كما ان قال الشاعر  
الحاسد لاستهزاء العالم الفقير بسبب علمه الجميل عنده هو يعطي وينعم  
على كل فقير فالانجاء لا يندفع به على تقدير السببية ايضا لا يقال ذلك  
الاستهزاء بسبب الحسد القبيح لا بسبب العلم الجميل لان قول المراد يمكن مجابهة  
الوصف وما به سبب الوصف ما هو من اوصاف الموصوف لاما هو اعم  
من اوصاف الواضف اذ المعنى هو الوصف بانضافه بالجميل بسبب انضافه  
بالجميل واللام يصح تخصيص الجميل بالسبب بالحمود عليه اذ تعظيم القائم  
بالواصف اقرب سببا من المحمود عليه ومن البين ان لبس هناك من اوصاف  
ذلك العلم ما يكون باعثا للهنز ما عدا علم الجميل عند الواضف واللام يمكن  
محسودا على ان الفرق بين الجملة في هذا السبب من غير فارق فـ فلان  
يندفع الانجاء به على تقدير الصلة ايضا ولا يندفع به على تقدير السببية  
ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما اشار اليه بالاستغناء المفرغ من عدم امكان  
اندفاع على تقدير الصلة فيخل عاقد ما من اندفاعه على التقديرين بالمعنى  
المتبادر من الاضافة والجهة قوله او يرد من طريقة التعظيم اما

الطريقة العقلية التي هي التعظيم فالاضافة بيانية من قبيل شجر الاراك  
وكون التعظيم واسلوب الكلام طريقة اعتباره تلك فيه الوصفون وهذا  
الجواب صحيح على تقدير ان يحمل التعريف على ارادة التعظيم ظاهرا  
واما كما هو الظاهر على ارادة الباطني مطلقا لمساواة كان مقارنا لظاهره  
ثم لا ادب من شيء من افراد الاستهزاء مستثلا او وردا على التعظيم الباطني  
ولكن في صحته على تقدير ان يحمل على ارادة مطلق الظاهر في سواء كان  
مقارنا للباطني ولا او على ارادة مطلق التعظيم ظاهرا باكان او باطنيا لوجاهة  
بينها اشكال اذ قد يفرد المستهزى عن السامع فليس هناك اظهار  
معارضة المستهزء به لاعتقاده واللام يمكن استهزاء ولا على سامع آخر  
لمطهره فليس هذا الاستهزاء لم يشتم ولم يرد الا على الظاهر التعظيم  
فلا يخرج من التعريف بهذا الجواب قوله واما ان يكون بمعنى العلة الخ  
لان الجهة من الوجه المستعمل تارة بمعنى العلة كعدة من الوعد وتلك  
العلة على تقدير الاضافة البيانية هي التعظيم القائم بالمحامد وعلى  
تقدير الاضافة اللامية هي الحمود عليه القائم بالحمود لكن خل الجهة  
على معنى الطريق اظهر ولذا قدمه قوله وكلمة على شائبة اه الظ  
من كلامه انها متعلقة بالبناء على اعتبار الشخص او التقدير ايضا وقب  
بحث اما اول فلان الظ من كلمة على حيث ان يتعلق بنفس الوصف على  
ان يكون بمعنى لام التعليل كما في قوله تعالى واتكبر الله على ما هيديكم واما  
ثانيا فلانه يجوز تعلقيها مع بالاشتمال او الورد ايضا وبه يخرج الاستهزاء  
والبضالة لا يشتمل ولا يرد على نفس التعظيم ولا على علة الموجبة المتبادرة  
الا ان يقال معنى الانشاء انسب بمعنى العلة لان انشاء الشيء على علة  
اظهر واشهر كما هي اما على تقدير الاضافة الساتية فقط وانما على تقدير اللامية  
فلان الحمود عليه علة للتعظيم اولو بواسطة علة الوصف كما لا يخفى  
من ان تعلقيها بالاشتمال على تقدير الاضافة اللامية يوجب عدم صدق  
التعريف على المحامد التي لم تشتمل على الحمود عليه ولم تدل عليه بخلاف

مالا تعلق بالبناء اذا ابتداء عليه قد يكون بدون دلالة عليه كالورود  
 عليه كما اذا وصفنا زيدا بحسن الجمال وعرفنا النسب لاجل منع مكروه عينا  
 وكان ذلك الوصف بحيث لا يسعر بالحمود عليه الذي هو منع المكروه بوجه  
 من الوجوه فانه جسد على فعل جميل وليس مشتمل على ذلك الفعل الجميل  
 لكنه متى ووارد عليه في الواقع لكن تعلقها بالورود يناسب حال الجهة  
 على معنى الطريق كما ان تعلقها بالبناء مالا يناسب حالها على معنى  
 العلة ولذا خص الاشتمال والورود بما سبق وخص البناء بما ههنا قوله  
 والاضافة بيانية اي سواء كان الجميل عبارة عن الحمود به  
 او عن الحمود عليه كالتخصيص سوق الكلام وعلى التقديرين يخرج  
 الاستهزاء به اذا المعنى وصفا متبعا على عطفه التي هي التعظيم والاستهزاء  
 عني على علة التحقير ثم ان التعظيم ان جل على التعظيم الظاهري  
 فهو علة للوصف باعتبار وجوده الذهني فقط فانه علة غائية بحيث  
 لا يقصد الوصف الا لخصلة في الخارج وهو لا يتنافى ان يكون معلولا  
 للوصف باعتبار وجوده الخارجي فلا يرد ان امر العلية بالعكس وان جل  
 على التعظيم ظاهرا وباطنا فهو علة للوصف باعتبار وجوده الذهني  
 والخارجي جميعا فان التعظيم الباطني اعني اعتقاد عظيمة الموصوف علة  
 للوصف بحسب الخارج كما في قولهم فعدت عن الحرب جينا وذلك  
 التعظيم مع هو الجامع بين التعظيمين اعني الظاهري والباطني فيكون  
 باعتبار جزئية الظاهري علة باعتبار جزئية الذهني وباعتبار جزئية الباطني  
 علة باعتبار الخارجي لا يقال بل التعظيم الظاهري عين الوصف لاعلة  
 لا نقول اظهار بل يحصل بافعال الجوارح كتفيل اليد والاقسام  
 بين يديه كما في الوصف فله طرق واسباب وما به الوصف من جملتها  
 ولا يكون طريقا في نفسه عين الشيء المستند فان قلت فعلى هذا  
 كان امر من الوصف مستند لتحقيق فلا يكون علة له اذا العلة يجب  
 ان يكون مساويا للمعلول او اخص منه مطلقا قلت ليس العلة ههنا مطابق

التعظيم الظاهري بوجه ما يتوجه ذلك بل التعظيم بطريق مخصوص  
 هو الوصف بكلام مخصوص وهو ليس اعم منه بل مساوية على  
 ان الاختصاص في المساوي والاختصاص انما يتم في العلة الموجبة المستلزمة  
 بناء على المساوات والخصوص من لوازم الاستلزام ولا يتم ذلك في العلة  
 الناقصة الغير المستلزمة كالعلة المادية المحققة قبل المعلول وكالعلة  
 الغائية فان عليةا باعتبار تصورهما وذلك التصور كثير اما ان يكون سابقا  
 على وجود المعلول زمانا كثيرا وبالجملة ذلك الاختصاص غير مسلم  
 في الاعراض التي هي العلة الغائية الا يرى ان الغرض تأديب الغلام  
 بى وجهه كان ومع ذلك يكون ملاحظته علة للضرب لحصوله  
 بهذا الطريق كحصوله بغيره فليتأمل ثم انه لما كان الحمود عليه علة  
 للتعظيم والتعظيم علة للوصف الخصوص كان كل منهما علة ناقصة  
 للوصف ولا بأس في توارد العلة الناقصة على معلول واحد شخصي  
 ولذا يجمع فيه العلة الاربعة فليجبه عليه ان يقال على تقدير السببية  
 ح يلزم توارد العلة على الوصف الواحد الشخصي نعم لو كان  
 الحمود عليه علة غائية بمعنى الساعات المستقلة كالتعظيم للزم التوارد  
 الشخصيل الذي هو توارد العلة الغائية بناء على ان كلام الغرضين  
 المستقلين مع باقي العلة والشروط المعتمدة معه علة تامة مستقلة كما ذكره  
 في حاشية الادب لكن الحمود عليه ليس علة غائية للوصف بل علية له  
 بعد من علية التعظيم لكونه علة لعلته ولذا عبر عنه بالنسب  
 وعن التعظيم بالعلة واعلم ان المتبادر من الاضافة على تقدير جعل الجهة  
 على معنى الطريقة هو الاضافة الالائية وعلى تقدير جعلها على معنى  
 العلة هو الالائية ولذا قدم الالائية ههنا على الالائية وعكس الامر  
 فيما سبق نفي ههنا كلامه هو انه ان اراد الالائية المصطلحة عند النحاة  
 فاما تصح ههنا اذا جعل التعظيم على معنى يعم الظاهري والباطني  
 او خص بالباطني لتحقيق تعظيم ليس بعلة الباطني قد لا يكون علة الوصف

وجه الامر بالتأمل ان مجرد  
 ملاحظة التأديب لا يكون علة  
 ما ينضم اليها جميع الضرب  
 فالحق هو الجواب الاول



واما اذا خص بالتعظيم الظاهري او بما هو تعظيم ظاهر او باطنا فلا اد كل  
 تعظيم ظاهري علة غاية لقول او فعل فيكون اخص مطلقا من العلة  
 وان اردنا البيانية اللغوية المحققة في كل موضع يكون المضاف اليه مبنيا  
 للمضاف واو كان اعم مطلقا كيوم الاحد كما سيذكره في اضافة عقائد  
 الاسلام فلا يصح مقابلتها للاضافة الالامية ايضا كما تقرر في النحو  
 سيذكره ايضا الان بخيار الاول بان التعظيم الظاهري قد يحصل  
 في ضمن الكلام المسوق لغرض آخر فيكون فائدة التعظيم على  
 السوق لاعلة له لان حيث وجوده الذهني لانه ليس لغرض هناك  
 ولا من حيث وجوده الخارجي لانه متأخر عنه بحسب الخارج والعلة  
 يجب ان تكون متقدمة على المعلول او مختار الثاني بحمل الالامية فيها  
 بعد على ما عدا البيانية اللغوية بقرينة المقابلة قوله اولا يستلزم  
 على ان يكون الحمل عبارة عن المحمود به بمعنى تقدير الاضافة الالامية  
 لا يجوز حمل البناء على السببية على ان يراد بالحمل المحمود عليه لان علة  
 التعظيم ان حلت على علة حضوره في الخارج فهي الوصف فيلزم البناء  
 الشيء على نفسه وهو باطل وان حلت على علة قصد تحصيله فيه فهي  
 اتصاف المحمود بالمحمود عليه فان كان عين المذكور بالحمل السبب يلزم  
 استدراك احد القيين وان كان غير يلزم اشتراط الحمد بتعدد المحمود  
 عليه فلا يصدق على كثير من المحامد والكل فاسد اللهم الا ان يختار  
 الذي ويجعل التكرار للتنبيه على ان سببية الوصف بواسطة عليه لقصد  
 التعظيم فيكون اظاهرا لفائدة كما في عطف التحليل وانت خير على هذا  
 العطف من الاختلال لانه في حيث تسلط قوله على التقديرين على هذا  
 المعطوف لما تقرر في النحو من ان قيود السابقة على المعطوف عليه يجب  
 تسلطها على المعطوف وليس التقديران المذكوران عبارتين عن مجرد  
 كون البناء صلة وسببية مطلقا بل عن ذلك مقيدا بكون الحمل عبارة  
 عن المحمود في الاول وعن المحمود عليه في الثاني فهذا العطف

على

على التقدير الثاني بوجوب ان يكون الجميل عبارة عن المحمود عليه وعن  
 المحمود به معا وهو موجب للتأنيص بل او سلبا كونهما عبارتين عن مجرد  
 ذلك فهذه العطف بوجوب ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به على  
 تقدير السببية وهو فاسد اذ المحمود به هو ما به الوصف لاسببه وهو ط  
 اللهم الا ان يعبر السبب من السبب الباعث وغيره وما به الوصف سبب  
 في الجملة لكونه علة مادية فيندفع الثاني والجواب عنهما ان هذا  
 العطف ملحوظ قليل ربط البيانية بتسلط التقديران على احد الاضافتين  
 لا على كل منهما فلا محذور لان كون الجهة بمعنى العلة مع الاضافة البيانية  
 صحيح على كلا هذين التقديرين فاما قوله يستلزم التعريف الخ  
 اي اذا كانت الاضافة الالامية ح على ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به  
 يستلزم التعريف على ذكر المحمود به هو المحمود عليه جعلا فان علة التعظيم  
 هي المحمود عليه وما به الوصف هو المحمود به وبه يزاد حسن التعريف  
 لان في مقام الحمد اربعة اشياء كما اراد اشتمال التعريف عليها زاد حسنة  
 وهي الحامد والمحمود والمحمود به والمحمود عليه بخلاف ما اذا كانت  
 الاضافة بيانية خ او حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدي الاضافتين  
 فانه لا يشتمل على في هذه الصور الاعلى المحمود به او على المحمود عليه  
 فقط وما قبل الوصف عبارة عن الايمان بما يشعر بالتعظيم وقوله  
 بالجميل على تقدير الصلة محمول على التوكيد او التجريد فعلى تقدير  
 السببية يشتمل عليها ايضا سواء حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدي  
 الاضافتين او على معنى العلة مع الاضافة البيانية فوهم حمل ان الوصف  
 هو الايمان بما يشعر بالاتصاف سواء اشعر بالتعظيم او بالتخفيف واذا قل  
 الله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون ولا تدلالة للعام على الخ  
 باحدى الدلالات الثلاث ولا معنى لاشتمال التعريف على شيء بدون الدلالة  
 عليه كما انه لا معنى للحمل على التوكيد او التجريد بدون الدلالة عليه  
 قيل ذكره اذ التوكيد اعادة المداول الاول والتجريد المحذور عن التكرار

في الافادة اذ لا دلالة ولا توكيد ولا تجريد نعم هناك احتمالان العام  
المفهوم في ضمن الجميل الخاص لكن لا يسمى بدون الدلالة عليه توكيدا  
ولا تجريدا وان ذهب المحشي الى مثله ولو سلم فهو اصطلاح آخر لا يجري  
ههنا ولعل مراد المحشي من بيان الاشتمال الموجب بحسن التعريف  
جبر نقصان افاده مصرف الجهد عن معناها الظاهري الذي هو معنى  
الجهة وصرف اضافتها عن ظاهرها التي هي البياضة كما اشترنا فيكون  
الاحتمال الاخير من الاحتمالات الظاهرة ههنا ولو لم يكن حيث المعنى وان كان  
بعضها اظهر من الاخر على وفق ما رتبته وذلك لتسليحه عليه  
انه ان اريد ههنا سرد الاحتمالات الظاهرة فالأخير لبس منها وان اريد  
سرد مطلق الاحتمالات فههنا احتمالات اخرى تختل بها كل من الترددتين  
اما التردد الاول فلا نه يجوز ان يحمل البساء على مطلق الملاسة فيكون  
الجميل اعم من المحمود به ومن المحمود عليه بناء على ان الوصف ملاسة  
بكل منهما واما التردد الثاني فلا نه يجوز ان يحمل الجهة على التقديرين  
على معنى الجانب وان يكون كلمة على على تقدير معنى الطريقة متعلقة  
بالوقوع وعلى تقدير معنى العلة متعلقة بالورود وب نفس الوصف كما اشترنا  
لكن كون هذه الاحتمالات غير ظاهرة محل نظر لا يخفى قوله ثم  
عطف التجميل الخ شروع في بيان فائدة الاطناب لان مجرد اخذ التعظيم  
كاف وكونه عطف تفسير يحتمل ان يكون كل من التعظيم والتجميل بمعنى  
مطلق التعظيم ظاهريا كان او باطنا وان يكون بمعنى مطلق التعظيم  
الظاهري سواء كان مقارنا للباطني او لا وان يكون بمعنى مطلق التعظيم  
الباطني سواء كان مقارنا للظاهري او لا وان يكون بمعنى التعظيم ظاهرا  
وباطنا وهو الظاهر المتبادر المستفاد من كلام الشريف في حاشية  
المطالع وينجيه على الاولين بثمان الاول ما اشترنا من ان المستهزي قد ينفرد  
عن السامع المستهزي به وعلى تقدير الاولين يصدق التعريف على مثل  
هذا الاستهزاء سواء كان البساء صلة اوسببية الثاني ان الوصف الثاني

بالجميل يكون بسبب الفصح الاختباري كما اذا وصفت شخصا بالجميل  
مخافة عنه لكونه سقاكا وقتلا وعلى تقدير الاولين يصدق عليه التعريف  
على تقدير الصلة سواء حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدي  
الاضافتين او على معنى العلة مع الاضافة اللامية وليس ذلك الوصف  
بجهد المتأمل عليه كلام صاحب الكشف وغيره حيث عرفوا  
الجميل بالثناء على الجميل وايضا لو كان جندا لبطلة حمل البساء  
ههنا على السببية فالخى ان مراده بثناء عطف التفسير على احدي  
الاخيرين ولذا لم يورد البحث الثاني من هذين البحثين على الاحتمال  
الاخير من الشق الثاني على نحو ما اوردنا في التجربة على الشق الاول  
ورفعه على الرابع انه يستلزم ان لا يتحقق الحمد اللغوي للكلام النفسي  
الا ان يكون اطلاق الحمد عليه مجازيا كما قبل ولا ينجيه على الاخيرين  
ما قيل ان الشعراء كثيرا ما يحسدون السلطان ولا يعتقدون اتصافه  
بما يصفون به وعلى الاخيرين يلزم خروجه عن التعريف لانهم  
يعتقدون عظمته وجبروته وان لم يعتقدوا اتصافه بما يصفون به ولما  
ينجيه ذلك على ما ذكره الشريف في حاشية المطالع من ان الوصف  
اذا خالف افعال الجوارح او كان عاربا عن مطابقة الاعتقاد لم يكن  
جوابا لاسمه وسخرية و يحتاج في دفعه اما الى ذكره الشارح هناك  
بان المراد باعتقاد الاتصاف لازم الذي هو انشاء التعظيم الباطني  
اولا ما قيل ان الشعراء وان لم يعتقدوا اتصافه بالمعاني الحقيقية لالفاظهم  
لكنهم يعتقدون اتصافه بالمعاني المجازية التي قصدوها هناك وما اورد  
الشارح عليه هناك بانه خلاف الواقع فليس بشيء اذ لا يجوز اخلاص الالفاظ  
من المعاني الحقيقية والمجازية فاذا امتنع الاولى عين الثاني ثم يد عليه  
ان الوصف ربما يكون انشائيا لا مجري فيه مطابقة الاعتقاد الوصف كما  
لا مجري مطابقة للواقع الا ان قال المراد اعم من مطابقة نفسه للاعتقاد  
كما اذا كان خبرا اومن مطابقة لزمه الذي هو عظمة الموصوف عنده

ان كان انشاء او وصفاً فبيد يا واعلم ان الباء في قوله بالجميل ان كانت صلة  
 فذلك القيد لاخراج الذم بالفتح وان كانت سببية فهو لاخراج جميع  
 الوصف بسبب الفتح ذماً كان او مخبرية بسببه وقوله على جهة التعظيم  
 لاخراج جميع افراد السخرية او باقيا لكن لا يخرج المدح عن التعريف  
 كما في مدحت اللؤلؤ على صفاتها اذ ليس التعظيم من العظمة بمعنى الكبرياء  
 ولا يخرج به كثير من المحامد بل من العظمة كالكبر رتبة ومعنى فانهما بكسر  
 الفاء وفتح العين وهو اعظم من الكبر حسنة كما في قوله اكل اعظم من الجز  
 او مرتبة كما ههنا ومن التين ان ذلك المدح وصف بجميل مرغوب على  
 جهة اظهار مرتبة اللؤلؤ على مراتب اللآلى الغير الصافية واعتقاد ذلك  
 العظيم مع انه ليس بحمد ولذا احتساج المص والشارح الى تخصيص  
 الجميل بالاختباري مع قول الباء على السببية ليخرج بالمدايح التي لم تكن  
 محامد قوله رعاية للسمع فيه يجب من وجوه الاول انما يصح  
 عطف التفسير ههنا لو كان التجميل اظهر من التعظيم واشهر منه والامر  
 بالعكس الثاني لو سلم فالغرض منه الايضاح لا غير فلا يعلل بغير رعاية  
 للسمع الثالث لو سلم فرعاية السمع لا يقتضي التفسير بطريق العطف  
 لجواز التفسير بطريق عطف البيان او البدل والتاكيد اللفظي بل لا يقتضي  
 التفسير لحصولها في قولنا الوصف بالجميل على جهة التجميل ويمكن دفع  
 الاولين بان حرف العطف ههنا مستعمل في معنى حرف التفسير مجازاً لما بعده  
 اما محمول على عطف البيان كما هو الظاهر واما على البدل كما تقرر في عطف  
 المحو فرعاية السمع ناطقة الى الاول والتقرير والتوكيد ناطقة الى الثاني  
 وقد تقرر ان عطف البيان قد يكون لغرض اخر غير الايضاح كالمدايح  
 كما ذكره المص في المطول فيندفع الثاني وانه لا يجب ان يكون اوضح  
 من المتبوع لجواز حصول الايضاح باحتمالها على انه انما يجب فيما كان  
 لغرض الايضاح وكان ههنا للرعاية فيندفع الاول ويمكن دفع الثالث  
 بان الرعاية وامثالها من الاغراض والتكات لا يجب اطرافها ولا انعكاسها

وذلك

ولك ان تقول الرعاية والتقرير ليسا بعلمين للتفسير ولا للعطف بل اللذان  
 به فكأنه قال عطف تفسيرى بمعنى التعظيم اى به مكرراً رعاية للسمع  
 او لتقرير فتندفع الاخبار ان قوله او لتقرير آه والتوكيد بمعنى التقوية  
 وهى حساسية على ان ذكر التجميل المرادف للتعظيم بعد ذكره برفع احتمال  
 ان الاراد بالتعظيم معناه الحقنى الظاهرى فتقويه ويجعله متقرباً ثانياً  
 في ذهن السامع وانما اخرج التعظيم الى التقرر والتقوية دون التجميل  
 اما باعتبار ان التين من الحمد هو التعظيم او باعتبار ان قيد التجميل مسوق  
 لاخراج الذم الذى لا مشابهة بينه وبين الحمد وقيد التعظيم لاخراج  
 الاستهزاء المشاككة للحمد في الصورة فاحتجج اخراجه الى زيادة اهتمام وتقرير  
 وانما قدم احتمال عطف التفسير لما اشترط ان التعظيم هو التجميل مترادفان  
 والالبق بالترادف ان يحملا على معنى واحد سواء كانا حقيقيين فيه  
 كما اذا اريد بهما بطلق التعظيم طاهر باكان او باطنياً او مجازيين فيه كما  
 اذا اريد بهما التعظيم طاهر او باطناً او اريد بهما التعظيم الظاهرى او اريد بهما  
 التعظيم الباطنى هذا ان كانا موضوعين للمطلق فقط وان كانا مشتركين بشئ  
 وبين احد القسمين او كل منهما فكونان حقيقيين فيما اريد احدهما ايضا لى ان  
 عطف احد المترادفين كيف يكون عطف تفسير ولا بد من المعارضة بين التفسير  
 والمفسر الا ان يقصد بالتجميل المسمى بالتجمل <sup>بين ان يحمّل التعظيم على</sup>  
 الحقيقة والتجميل على المجاز فليأمل قوله آه الظاهره معارضة  
 لتحقيقه للشارح في دعوى ان المراد بالجميل هو الاختباري  
 وفيه ان ثبات عدم ارادتهم بالجميل الاختباري <sup>معه المقابلة في كلام</sup>  
 الشارح مما اعني له اللهم الا ان يقال هذا <sup>التعريف المذكور</sup>  
 الشارح بمراد المعارض انه لا يجوز ان يراد بالجميل في تعريفك هذا ما هو  
 الاختباري والا لزم احد الفسادين اما تخصيص المصود به بالاختباري  
 مع عدم صحة قولك كذا ذكره المص في حاشية الكشف واما عدم  
 صحة المقابلة بين القولين في كلامك والوجه ان يكون نقصا اجاليا لشيئهما



وابطالا لحرير السارح مرادهم بالجميل الاختياري بانسب لزمه احد  
 الضالين او معارضة تقديره في دعوى صحة التحرير المذكور مما يقرر بها  
 ان يقال لا يجوز التحرير المذكور من اشارج والا فاما ان يكون المراد  
 من الجميل المحرر ما هو المحمودية او ما هو المحمود عليه وكما كان الاول يلزم  
 تخصيص المحمودية مع عدم صحة القول المذكور وكما كان الثاني يلزم  
 عدم استقامة المقابلة ينتج من الاقتراضي للشرطي انه لو صح التحرير  
 المذكور فاما ان يلزم التخصيص او يلزم عدم الاستقامة وكل من اللذين  
 بط وكذا الملزوم ههنا قوله وهو غير مشهور بينهم اي القول  
 بتخصيص المحمودية غير مشهور بينهم وسلب الشهرة عنه كناية عن ابطاله  
 ولما لم يكن بطلانه ناشيا عن دليل غير كونه خلاف المشهور فالشارح ان يمنع  
 بطلانه بناء على انه لم يلقه الى ما يشهر ولذا جاز ذلك القول في حاشية  
 المطالع ولعل الحاشي الهذاظم اليه قوله مع ان ما ذكره المص آه اي مع  
 انه يلزم ان لا يصح قوله كذا ذكره المص في حاشية لكشاف آه لان ما ذكره  
 المص هناك في حق الجميل المحمود عليه لانه في صدد تعريف الزمخشري  
 الحمد باله الشاء والثناء على الجميل واقول ذلك التخصيص بط والاي يلزم  
 ان لا يكون قولنا الحمد لله جدا لان استحقاقه تعالى الحمد ليس باختياري  
 بل هو جليل ازلي غير اختياري لانه لا يتوقف على وجود المخلوق ولا على  
 ما يوجبها من الفعل الجميل بل بكيفية امكانها الازلي بل كونه تعالى محمودا  
 بالفعل جليل ازلي غير اختياري لانه تعالى جوداته في كلامه القديم الذي  
 هو مقتضى الذات ويدل على ما ذكرنا ما ذكره صاحب الكشاف  
 في تفسير سورة الفاتحة وتعبه المص في المطول من ان الله تعالى استحقاقا  
 ذاتيا واستحقاقا فعليا والتنبيه على كلا الاستحقاقين قبل الحمد لله رب  
 العالمين ولا يخلص الا بان يدح استحقاق الحمائد في الجميل الاختياري  
 اما بان يعم الاختياري مما هو غير لته او يجعل الاختياري على المعنى الاعم  
 كما سيجي فالاحتياج الى احد التاويلين مشترك بين الجملتين اي المحمودية

وعليه

وعليه وبعد ذلك يجيء عليه ان ذلك التخصيص يستلزم خروج الوصف  
 بشرافة نسب وحسن المصاد واما لهما من الوصف الضرورية التي  
 لا يجري فيها احد التاويلين المذكورين كما ستعرف مع ان ذلك الوصف  
 محدد فيما اذا كان سبب فعل جميل فالحق ان القول بتخصيص المحمودية  
 بالاختياري ولو المعنى الاعم بط قوله اللهم الا ان يحول آه جواب  
 عن الثاني على وجه يتضمن الجواب عن الاول فان قوله واجزاء خلاصته  
 آه انه مما احتسار الشارح تخصيص المحمودية ايضا للتلا بطل الدليل  
 ذكره المص في تخصيص المحمود عليه لان خلاصته جارية فيه بان يقال  
 بالمحمودية صفة للفعل وهو الاختيار فلو لم يخص المحمودية ايضا  
 بالاختياري لكان حكم الدليل مخطئا عنه فيكون بالطلا من عمل عنه جعله  
 جوابا عن الثاني فقط نعم رده عليه ان خلاصته لما يجري فيه لو كان عليه  
 تقدير الفعل عنوان الجميل او كونه من اوصاف المحمود او ذكره في تعريف  
 الحمد وليس كذلك بل العلة ما يشهر بينهم من ان المحمود عليه يجب ان يكون  
 فعلا اختاريا ولذا اشار الى ضعفه بتقدير كلمة اللهم فان معنى التصدير  
 بها اللهم لا تعذبني مما اقول في الجواب ثم الصواب ان يحدف قيد الخلاصة  
 المذكور في حاشية الادب قوله لا على دعوى العيلة اي محسنت  
 الذات وهي لا تنفي المغارة الاعتبارية الكافية في التشبه المداول عليه  
 بالكاف فان ما ذكره المص باعتبار انه مدلول الفاظ المص يغار نفسه  
 باعتبار انه مدلول الفاظ الشارح وبهذا القدر صح التشبه والفضل  
 على نفسه كافي مسألة الكحل ومن هذا القبيل ادوات التشبه المستعملة  
 في مقام التمثيل لتبوت المغارة بين المثال والمثل باعتبار التكية والحرمة  
 وان كانا متحدتين بالذات فملى هذا يكون مراد معنى التشبه معنى الشظير  
 الذي هو تشبه احد المتعارفين بالذات بالآخر قوله لم يستقم مقابلة القول  
 الاخير لهذا القول لرجوعه الى الرجوع هذا القول الى القول الاخير  
 اول رجوع القول الاخير الى هذا القول لكن الظاهر هو الاول اذ لا لا حق

من ان الدليلين لا يمكن افتقارهما  
 في جميع المادة بل لابد من المغارة  
 بينهما في بعضها في اقبس الاقتراية  
 والاستثنائية واذا اختلفا في الحد  
 الاصغر فقط كما ههنا يكون  
 الجازن عنه لاختلافه كما  
 لا يخفى

رجوع الحمل الى المقصود وما تعرض في القول الاخير بكل من الحمود  
والحمود عليه واقتصر في هذا القول على الثاني كان محلا بالنسبة  
الى القول الاخير هذا ووجه الرجوع الى الحمل المعم في القول الاخير  
هو الحمل الحمود به اذ لو حل على تعميم الحمود عليه كان مناقضا لقوله الا  
انه يجب آه والحمل الحمود به المتروك في هذا القول اعم من الاختياري وغيره  
والا كان تخصيص الحمل الحمود عليه بالاختياري دون الحمل الحمود به  
من غير تخصيص من الشارح وهو بطل فكل ما في هذا القول تخصيص  
الحمل الحمود عليه بالاختياري مع تعميم الحمل الحمود به كالقول الاخير  
وان اختلفا بالاجال والتفصيل ولذا قال بالحقيقة اي في ذاتهما واقول  
يمكن الجواب عنه بوجه الاول عدم الاستقامة انما يلزم لو كان التعميم  
المذكور في القول الاخير تعميم الحمل الحمود به وهو ممتنع بل الظاهر من سياق  
الكلام انه تعميم الحمل الحمود عليه واسارة الى ما ذهب اليه بعضهم  
من ان الحمد والمدح مترادفان باعتبار تعميم كل من الحمود عليه والمدح  
عليه كما ان قوله وقبل المدح آه اسارة الى ترادفها باعتبار تخصيص كل منهما  
ولهذا قال الشريف المحقق في حاشية الكشف ان مراد صاحب الكشف  
من قوله الحمد والمدح اخوان انهما مترادفان اما باعتبار كل من الحمود عليه  
والممدوح عليه من الاختياري وغيره واما باعتبار تخصيص كل منهما  
بالاختياري وعلى الاول يكون المقام الحمود حقيقة وعلى الثاني يكون  
الاول المدح مختارا وبالحقيقة الظاهر ان يحمل القولان الاخيران على القول  
بالترادف بينهما اذ تخصيص كل من الحمود عليه والمدح عليه وتارة  
بتعميم كل منهما على وفق ما ذكره الشريف وما ذكره من كونه مناقضا  
لقوله الا انه يجب آه انما يلزم لو كان هذا القول لقائل القول الاخير وهو  
ممتنع بل الظاهر انه للشارح اتي به بعد نقل الاقوال الثلاثة محاذيتها وأشار  
بادراج الوجوب الى بطلان القولين الاخيرين فلا تكرار الثاني انما لو سلم انه  
من كلام هذا القائل فاما يلزم التناقض لولم يكن معناه الا انه يجب ان يكون

الحمود عليه المذكور في الجملة المجدية فعلا اختياري وانما ذكره القائل  
اشارة الى القدح في قول القائلين بتخصيص الحمود عليه بالاختياري  
بان لا دليل لهم على هذا التخصيص سوى انهم وجدوا الحمود عليه  
في موارد ذكره في الجملة المجدية اختياري وهو لا يوجب اعتبار الاختياري  
في ما به الحمد اذ قد لا يشتمل الجملة المجدية على ذكر الحمود عليه فالحكم  
بوجوب كونه اختياري في جميع المحامد كما يقتضيه اعتباره في مفهوم الحمد  
ما لا دليل عليه فكل ما قال نعم يجب كونه اختياري بحيث ذكره في الجملة  
المجدية لكنه لا يوجب اعتبار الاختياري في مفهوم الحمد الثالث لو سلم  
جميع ذلك فاما لا يستقيم المقابلة لو كان المقابلة باعتبار المقابلة في المأل وهو  
ممتنع لجواز ان يكون ايراد القول الاخير باعتبار مقابلة القول الاول من جهة  
ان القائل الاول الذي هو المص حمل الحمل في التعريف على الحمود عليه  
واستغنى عن اعتبار قيد زائد يخرج المدايح حيث خصص الحمل بالاختياري  
وان القائل الاخير حمل الحمل في التعريف على الحمود به واحتاج الى اعتبار  
قيد آخر لاجراء المدح وذلك بان يحمل لام الحمد في القول الاخير على العهد  
اي الحمد المعهود المعروف بالتعريف المذكور يعم الحمل الاختياري وغيره  
لكونه عبارة عن الحمود به لكن الحمل الحمود عليه يجب ان يكون اختياري  
ويؤيد الثالث ان الظاهر اشارة الى ما ذكره الشريف المحقق في حاشية  
المطالع حيث عرف شارح المطالع الحمد بعين ما عرفه الشارح وقال  
الشريف هناك ثم الحمل ان تناول الاختياري وغيره كالقدرة مثلا كان  
الحمد مرادفا للمدح واتجه عليه انه يقال مدحت اللؤلؤ على صفاتها  
ولا يقال حمدتها على ذلك وان خص بالاختياري وحده لم ان لا يكون  
وصفه تعالى بصفاته الذاتية جدا له وقد يحسب عنه انه تناول لهما  
لكنه محمود به ولا بد ههنا من قيد زائد وهو ان يكون ذلك الوصف بازاء  
لم الاختياري هو الحمود عليه من نعمه او غيرها فتخص الحمد بالاختياري  
المختار دون المدح اذ يجوز فيه ان يكون الحمود عليه كالممدوح به مما ليس



اختياريا انتهى فيقول الحق ان مراد الشارح ههنا تخصيص الجمل  
المحمود عليه بالاختيارى على وفق ما ذكره المص وان المقابلة موجهة  
ليحد الوجوه الثلاث وتحقيق مراده ان هذا التعريف مشهور فيما بينهم  
والظن من الباء الصلة فيج يصدق التعريف على المدايح التي ليست بحمد  
كما اشرنا فاراد الشارح المحقق اصلاحه بحمل الباء على السببية وتخصيص  
الجمل بدليل لمص فن حل مراده ههنا على تخصيص الجمل بالمحمود مع  
حمل الفعل عن المص على التشبيه ليصح المقابلة فقد عطل قوله وايضا  
كون الجمل صفة للفعل ثم اعلم ان تقرير الدليل هنا ان لفظ الجمل صفة  
لفظ الفعل وكل ما هو صفة للفظ الفعل فهو اختياري بمعنى ان الاختيارى  
لازم معناه ينتج من غير المتعارف انه صفة لما هو اختياري ونضم الى النتيجة  
كبرى هي قولنا وكل ما هو صفة لما هو اختياري يرايه الاختيارى  
ينتج من القياس المتعارف ان الجمل يرايه الاختيارى فمع  
صغرى غير المتعارف ههنا فاستدل بحجوا كونه صفة للنعمة الاعم من الفعل  
لكونه صادقا على الصفات الذاتية والفعلية او صفة للشئ الاعم من الكل  
لانه كما يصدق على مطلق الصفات والنعوت يصدق على الذات والنعوت  
وليس هذا المنع منه مجرد احتمال عقلى لا يلتفت اليه في امثال هذا المقام  
بل المنع المستند بكل من هذين السدين احتمال ناس عن دليل لما جواز  
كونه صفة للنعمة فلانه اذا خص الجمل بالفعل فان كان محمودا به لم يكن  
لوصف بصفة ذاتية جملة جدا وان كان محمودا عليه لم يكن الوصف  
بالجمل يرايه صفات ذاتية جدا مع ان الكل جيد ولما جواز كونه  
صفة للشئ فلانه اذا لم يكن صفة للشئ بل للنعمة يلزم ان لا يكون السلوب  
الجملة كعدم خلق موانع الاسلام والميسادات محمودا بها او محمودا عليها  
البا وبليها بالعدول اى باتصافه تعالى بتلك السلوب او بتأويلها بتلك  
خلقها ويلزم ان لا يكون مثل قولنا بحمد الله على هذه الاموال جدا  
لا تأويله بحذف المضاف اى على انعام هذه الاموال وكذا قولنا بحمد الله

على الايمان والاسلام لانها لباسا من اوصاف المحمود مع ان هذه التأويلات  
تكتفى وايضا يلزم ان لا يكون الله تعالى مستحقا للحمد لاجل ذاته بل  
لاجل صفاته مع ان الرخصى والمص صرحا بخلافه كما عرفت اللهم  
الان يكون الاستحقاق الذاتى بمعنى الاستحقاق لاجل الصفات الذاتية  
والاستحقاق الفعلى بمعنى الاستحقاق لاجل فعله فيج يجوز جعله صفة  
لشئ الشامل للصفات الذاتية والفعلية والحق ان الاستحقاق الذاتى  
في كلام الرخصى وغيره من المعتزلة والحكماء القائلين بكون صفات  
الواجب تعالى عين الذات بمعنى الاستحقاق لاجل الذات من حيث هي  
هي فيجوز كونه صفة للشئ بل يجب وبهذا عرفت ان منع الصغرى  
بالسدين المذكورين منع قوى يعسر الدفاع عنه عقلى عما ذكرنا قال  
خالف لم يمكن ان يقال ان المص والشئ انما جعل صفة للفعل بقرينة  
انما الحمد اخص من المدح لمرادف له وعلى تقدير كونه صفة للنعمة او الشئ  
ولزم التزاد فيهما وهو بط فيندفع المعان ولذا نادى الى التسليم قوله  
فلان اسم ان الفعل انما هو آه منع لكبرى القياس الغير المتعارف بعد منع  
صغرى فعلى هذا كان الاظهر ان يقول لام ان كل فعل بالاختيارى الا الشئ منع  
الحصر الذى يستلزمه كلية الكبرى فلا بد عليه ان منع الحصر منع مقدمة  
غير مطلزمة اذ لا حصر في كلام الشئ ثم نقول يرد على كبرى القياس  
للتعارف منع مستندا بانا اذا قلنا جاءنى رجل عالم فالمراد بالعالم مغسلة  
الحقنى الشامل للرجل والملك كما ان المراد بالرجل معنى الحقنى الشامل  
للعالم والمجاهل وليس المراد من شئ منهما خصوصية الرجل العالم  
والا كما يحراز من ذكر العالم ولزادة الخاص المعين بالقرينة صارفة  
للمخصص بمخرج القيد والقيد من حيث المجموع به فبتلك المجموع دال  
عليه من غير احتياج الى يجوز في شئ منها ولا من ان كل ما هو صفة  
للاختيارى يرايه الاختيارى فالصواب ان يقال والمراد بالجمل متحقق  
في ضمن الاختيارى لانه صفة للفعل الان يحمل عليه او على انه صفة للفعل



في الاصل ثم ترك الموصوف نسباً منسياً واقبم صفته مقامه  
 مراد بالجميل قسم الاختياري مجازاً هذا الذي ذكرناه هو المطابق لكل  
 المحشى حيث جعله صفة للنعت المقدرة تارة او الشيء المقدرة اخرى اذا لم  
 انه جعل الصفة في كلام الش على معنى النعت الخوى ثم يجوز كونه نعت  
 للنعت المقدرة او الشيء المقدرة واما ما ذكره بعض المحققين ههنا من ان الضمير  
 في قوله لانه صفة للفعل عائد الى المراد بالجميل وتقر بالدليل هكذا لان  
 المراد بالجميل صفة للفعل اي متحد معه على نحو اتحاد الاسود بالجسم  
 وكل ما هو صفة للفعل اختياري فالمراد بالجميل اختياري فلا حاجة ههنا  
 الى قياسين متعارف وغير متعارف كما توهم الخلقالى مع جعل الصفة على معنى  
 المتحد المذكور ففيه نظر لانه يستلزم استدراك قيد الصفة اذ يكفي  
 ان يقال لان المراد بالجميل فعل وكل فعل اختياري فالمراد بالجميل اختياري  
 نعم رد على الخلقالى قوله لجواز ان يكون بالاجيجاب ام الظاهر ان مراده  
 من الاجيجاب ما يقابل الاختياري بالمعنى الاخص وهو اعم من الاجيجاب  
 بالذات كما زعمه الحكماء في افعال الله تعالى ومن الاجيجاب بالغير كما زعمه الجبرية  
 في افعال العباد والمعتزلة في بعض افعاله تعالى وهو إيجاد الاصلح فان  
 قلت كيف يقول الحكماء بوجوب افعاله تعالى بالذات بمعنى ان ذاته  
 تعالى يقتضى تلك الافعال مع ان بعض افعاله تعالى ليس بازلي فبما هي كخلق  
 الحوادث ولو كان جميع افعاله تعالى ازلية لكان الحوادث قديمة لا متاع تفكك  
 الملازم عن المسلمون في وقت ما قلت زعموا ان قبض القباض مشروط  
 تمام استعداد القابل لذلك القبض فعدم خلق الحوادث في الاول ليس  
 بخل الفاعل بل نقصان استعداد القابل واما ما زعمه ذلك الاستعداد يوماً  
 فيكون تأثيرات الكواكب الدوارة بحركات الافلاك كالعالم العنصري  
 في خوف الفلك الاسفل اي فلك القمر وذلك لا ينافي وجوب الافعال للذات  
 الواجب تعالى اذا تم الاستعداد وانما حكموا بالوجوب مع وبالامتناع  
 قبله زعماً منهم ان الغرض على غير المستعداد التام سفة ومنعه عن المستعد

التام بخل وكل من البخل والسفة صفة نقصان تستحيل في حقه تعالى لكن  
 مرادهم من الاستعداد التام الموجب للقبض اعم من الامكان الذاتي ومن  
 الامكان الاستعدادي فان من الممكنات عندهم ما يكون امكانه الذاتي كافياً  
 في وجوده كالسقوط والافلاك والاختصاص العنصرية ومنها ما لا يكون  
 امكانه الذاتي كافياً في وجوده بل يحتاج الى تمام امكانه الاستعدادي  
 كاختصاص المركبات العنصرية وكانوا عنها على قول ومن ههنا انضح  
 ان افعاله تعالى عند الحكماء على قسمين قسم اولى وقسم لازلي وكل  
 من القسمين واجب بالذات على زعمهم فالمراد من هذا السند يجوز كون  
 الفعل بالاجيجاب في ضمن كلا قسمي افعال الواجب تعالى على مذهب  
 الحكماء وفي ضمن القسم الثاني من افعاله مذهب المعتزلة  
 في ضمن افعال العباد بالنسبة اليهم على مذهب المعتزلة ان الاجيجاب  
 المقابل للاختياري بالمعنى الاخص اعم من الاجيجاب بالذات ومن الاجيجاب  
 بالغير كالاختياري واعلم ان الامام فخر الدين الرافعي عن المنع الذي  
 اوردته المحشى ههنا بان اهل اللغة لا يطلقون الفعل على ما كان بالاجيجاب  
 بل على ما كان بالارادة والاختيار بالمعنى الاخص لانهم لا يجعلون النار  
 فاعلة لاحراقها ولا المساء فاعلة لتبرده ومنعه المحقق الطوسي مستنداً بان  
 اهل اللغة انما يسمونه باحداث شيء ما وايدى يقول بعض اطباء اهل اللغة  
 توقف اول البرد وتلقوا باخره فانه يفعل بايد انكم ما يفعل باشجاركم قال  
 فلذا جاز ان يقال فعل البرد فلم لا يجوز ان يقال فعل بغير ارادة ومن ادعى  
 الجواز فله الدليل انتهى وكلام المحشى ههنا وفيما بعد مبنى على ما ذهب  
 اليه الطوسي هذا ونحن نقول والحق ان الاول تفریط والتساقى افراط  
 وسواء لا يورار سطها وهوان اهل اللغة انما يطلقونه على ما كان مسبوقاً  
 بالشيء ولو كان تارة اعية كما في افعاله تعالى عند الحكماء والمعتزلة  
 او سورية كما في افعال العباد عند الجبرية كما في الشيرازي فالفعل الغوي  
 بجميع الاجيجاب ولا يشمل الاجيجاب بدون الشبهة انما عدم خبره فلان اهل

اللغة لا يجعلون الساقط من السقف فاعلا لسقوطه بداهة واما مجامعة  
فلان اهل اللغة العربية مبتدأ من اولاد اسمعيل عم مستمر الى آخر الزمان  
ولا يجوز العقل اتفاق جميعهم على رأى واحد بل الظ ان بعضهم حكيم  
معتقد بايجاب الله تعالى في افعاله وبعضهم متكلم جبرى يعتقد اضطراب  
العباد في افعالهم وغير ذلك مما لا يحصى نعم قد يطلق مجازا على ما يعم  
الاضطراري الغير المسبوق بالمشية قوله الا ان بيني الكلام على  
مذهب المتكلمين آه لا يخفى ان هذا الجواب مبني على جعل التعريف المذكور  
مخصوصا بالمتكلمين بناء على كون التهذيب من علم الكلام والجواب الاخر  
مبني على جعله مشتركا بينهم وبين غيرهم بناء على ان من غيرهم من  
يعرف الحمد اللغوي بذلك التعريف كما يشير اليه فهذا الجواب اثبات المقدمة  
المهمة بتحرير كل من الدليل والمدعى بان يقال المراد ان مراد المعرفة  
الذي هو من المتكلمين بالحميل هو الاختياري لانه صفة الفعل والفعل  
اختياري اى عنده وعلى اعتقاده وان لم يكن اختياريا في الواقع فعلى  
هذا تكون تلك الكبرى قطعية لا تقبل المنع المذكور لان كون كل فعل اختياريا  
عند المتكلمين واضح من كتبهم وهذا القدر كاف هنا لان الغرض اثبات  
مرادهم بالحميل ووضوح مذهبهم كاف في اثبات مرادهم بالحميل ووضوح  
مذهبهم كاف ولولم يكن مطابقا للواقع فلا يرد عليه ان مجرد البناء المذكور  
لا يدفع هذا المنع بل لا بد من ايراد ما ذكره المتكلمون في بيان تلك الكبرى لان المانع  
يجوز ان يكون من مذهب آخر ولو سلم فيجوز استاده بخلاف مذهبه ولذا قيل  
لامذهب المانع الا يرى من ان هذا المنع انما كان مستندا الى مذهب الحكماء  
والخبرية والمعتزلة فلا يقع المانع بمجرد بيان ابناء الكلام على مذهب  
المتكلمين بقى كلام هو ان الظ من الفريقين المذكورين في الجواب الاخر  
هما المتكلمون والحكماء والمتكلمون المتقابل للحكماء شامل لجميع الفرق  
الاسلامية ومنهم المعتزلة والخبرية القائلين بايجاب الافعال فلا يكون  
الجواب حاسما بالنسبة اليهما الا ان يحمل المتكلمون ههنا على المعتد بهم وهم

الاشاعرة

الاشاعرة فيندرجان في فريق الحكماء لتسليمهم بلباز اليهم في كثير من المباحث  
ولك ان تحمل الفريقين على الذين كانوا في طرق النسبة هذه الكبرى قوله  
او راد الاختيار كون الفاعل ام تحقيق هذا المقام يقتضي بسطافي الكلام اعلم  
ان الاختيار عندهم معنيين احدهما المعنى الاخص المتبادر عند الاطلاق  
وهو المفسر بصحة الفعل والتك والاراد من الصحة الا كان الخاص الوقوعي  
المفسر بسلب مطلق الوجوب عن الطرفين سواء كان وجو بالذات  
او بالعبر فالمعنى هو ان لا يكون شئ من طرق الفعل والتك واجبا  
لفاعل للذات الفاعل ولا لامر خارج عنه وهذا المعنى اثبتته الاشاعرة  
في الواجب تعالى بالنسبة الى جميع افعاله المسبوق بالمشية والارادة  
وفي العباد بالنسبة الى افعالهم المسبوق ايضا في اكره القتل على القتل  
فهو مختار في كل من القتلين عندهم بخلاف المنوع عن الفعل بالجنس  
والامساك فان عدم قتله واجب لامر خارج هو الجنس ونفاه الحكماء  
عن الواجب تعالى بالنسبة الى جميع افعاله حيث زعموا ان مشيئة تعالى  
ايجاد مالم استعداده لكونه فيضا وجودا لازم لذاته تعالى وكلزوم العلم  
وما في الصفات الكمالية فيستحيل الانقضاء بينهما وان ايجاد العالم على  
النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه زعموا منهم انه الكمال التام  
وان الاختيار بالمعنى الاخص صفة نقصان والتبوء في العباد بالنسبة  
افعالهم المسبوق كما ذكره الشارح الجديد للتجريد والخبرية على عكس  
ما عليه الحكماء حيث ثبتوه في الواجب تعالى ونفوه عن العباد ولذا  
ذهبوا الى حدوث العالم مع رعاية قاعدة العدل في تعذيب المجبورين  
والاشاعرة والتبوء المعتزلة في العباد بالنسبة الى جميع افعالهم المسبوق  
وفي الواجب تعالى بالنسبة الى بعض افعاله تعالى كاحداث العالم ونفوه  
عنه بالنسبة الى بعض الاخر كما يجب حلق الاصطلاح عليه تعالى عن ذلك  
هلوا كبيرا فقد ثبت ان اثبات هذا المعنى في الواجب تعالى وغيره بالنسبة  
الى جميع افعالهم مخصوص بالاشاعرة لا مشفق عليه بين الفريقين



وثانيهما المعنى الاعم المقدر يكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ  
لم يفعل اي كون الفاعل بالنسبة الى الفعل الشامل للترك بحيث ان شأ  
صدور ذلك الفعل عنه صدر عنه وان لم يشأ صدوره لم يصدر لا بحيث  
ان شاء صدور وان لم يشأ صدر كما في صدور الصفات الذاتية عن ذات  
الواجب على مذهب المتكلمين وكما في صدور ترك اليجاد المحال عنه تعالى فانه  
تعالى ليس مختار بالنسبة اليهما بشيء من المعنيين فالاختيار بهذا المعنى  
لا يتحقق في الفاعل بالنسبة الى ما لم يكن صدوره مسبوقا بالمشية وانما  
يتحقق فيه بالنسبة الى ما كان صدوره مسبوقا بهما سواء كان ذلك  
الصدور المسبوق واجبا لذات الفاعل كما في افعاله تعالى على زعم  
الحكماء او واجبا بالغير كما في افعال العباد عند الجبرية وان كان ممنوعا  
بالغيب كما في قتل المتنوع او لم يكن واجبا ولا ممنوعا للذات  
الفاعل ولا الامر خارج كما في افعال الواجب تعالى والعباد عند الاشاعرة  
وذلك لان هذا التعريف انما يصدق على حال الفاعل بالنسبة  
الى الصدور المسبوق بالمشية بالنسبة الى غيره اما الثاني فلا تعرف واما الاول  
فلان الشرطين المذكورين ليسا كليتين والاي خرج اختيار العباد  
ضرورة ان لبس العباد كلما شاء فعل على شيء من المذاهب والاتفاقيتين  
جزيئيتين والاي خرج اختيار الواجب تعالى على جميع المذاهب لان  
الاتفاقات مشروطة بعدم اللزوم لانها غير مشروطة باللزوم والالكانت  
الحكم من اللزومية لا مقابلة لها وهو فاسد وفعل الواجب تعالى لازم لمشية  
لزمها كليا عند الكل وان لم يكن لازما لذاته تعالى عند  
الاشاعرة لان تخلف الشرط عن ارادة المراد اما لعدم القدرة  
او اتمانعة الغير وكل منهما يستلزم العجز والجهل بعدم حصول المراد  
بعد الارادة والكل محال في حقه تعالى وايضا صدق الاتفاقيات  
بصدق الاطراف فلو جئنا على الاتفاقيتين لم يصدق على فرد أصيلا  
والا لزم اجتماع مشية الفاعل اياه وعدم مشية وفعله وعدم فعله معا

وهو اجتماع البعده التقيضين فتعين انهما مهملتان متحققتان في ضمن  
اللزوميتين الجزئيتين وهما صادقتان على جميع المذاهب في حقه تعالى  
بالنسبة الى جميع افعال المسبوق بالمشية بصدقهما كليتين في حقه  
تعالى على كل مذهب او الكلية اخص من الجزئية ومستلزمهما معا صدق  
الكلية الاولى فلما عرفت من استحالة تخلف مراده تعالى عن ارادته  
واما صدق الكلية الثانية فلان المشية هو ترجيح احد طرفي الممكن واذا اتنى  
الترجيح اتنى الفعل قطعا واللازم رجحان وجود الفعل على عدمه  
من غير مرجح وهو بط بالاتفاق بين الفريقين وببيان الكلية بهذا  
مشتركة بين المذاهب واما بيان صدقهما على مذهب الحكماء خاصة  
فهو ان مشية الواجب تعالى لما كان موجودا مستلزما لوجود الشيء  
استحالة تعلقها بغير المستعد التام وعدم تعلقها بالمستعد التام لارجحوا السعة  
او الفعل الحالي في حقه تعالى فكما شاء الواجب تعالى شيئا يلزم  
ان يكون ذلك الشيء مستعدا دائما وكل ما كان كذلك يلزمه ان يفعل  
حينئذ الزمنية الكلية الاولى وكل ما لم يشأ لم يكن ذلك الشيء مستعدا وكل  
ما لم يكن مستعدا يلزمه ان لا يفعل فيتجوز الزمنية الكلية الثانية فقد صدقت  
الكليتان معا في حقه تعالى بالنسبة الى كل فعل من افعاله الممكنة  
على جميع المذاهب بناء على ان صدق الشرطيات اللزومية لا يتوقف  
على صدق الاطراف لكن مقدمة الشرطية الاولى واجب الصدق دائما  
ومقدم الثانية تمتع الصدق دائما على مذهب الحكماء اذ لا يتحقق الاختيار  
بهنا المعنى في الافعال الممكنة له تعالى منحصرة عندهم في الافعال  
الواجبة بالذات وكل منهما ممكن الصدق والكذب عند الاشاعرة فكما  
ان هاتين اللزوميتين الجزئيتين صادقتان في حقه تعالى على جميع المذاهب  
كذلك هما صادقتان في حق كل عبد بالنسبة الى فعله الممكن له بالامكان  
الذاتي وان لم يفعل له ليدا باختياره بالمعنى الاول ولا متباعه لامر خارج  
لان مشيئتهم وكذا عدم مشيئتهم فعلا يمكن محامته مع مشية الواجب تعالى

قوله يمكن مجامعة مع مشية  
الواجب اما على مذهب المتكلمين  
فظوا ما على مذهب الحكماء فلان  
مشية العبد يمكن ان يكون عند  
حصول الاستعداد التام كما كانت  
عند عدم الحصول فاعلم

عدم صدوره عنه فعلى تقدير وقوعه على هذا الوضع الممكن الاجتماع  
 المقدم يلزم صدور الفعل عنهم في الاول وعدم صدوره في الثاني فلا  
 يلزم تخلف مراد الواجب تعالى عن ارادته العلية فان قلت لو كان  
 الاختيار بالمعنى الاعم عبارة عن مجرد كون الفاعل بحيث يصادق  
 في حقه تعها فان الجزئين معا لكان الواجب تعالى مختارا في ايجاد  
 المتنع بالذات لصدق الكلين في حقه تعالى بالنسبة اليه على جميع  
 المذاهب يعين ما ذكرتم في بيانها انقول يستحيل تعلق مشيئة تعالى  
 بغير الممكن عند الكل فلو فرض تعلقها بايجاد المتنع بالذات يلزم ان يكون  
 ممكنا مشيئا فيلزم صدوره امثلا يلزم التخلف فكما شاء يلزم صدوره عند  
 تعالى وكما لم يشأ بقى على امتناعه الذاتي فيلزم ان لا يصدر بل لكان جميع  
 الاشياء مختاره الافعال والاثار الممكنة لها او المتبعة كاللؤلؤ في صفاتها  
 والنسار في خرائنها والماء في رودها لصدق الجزئين في حق الكل بعين  
 ما ذكرتم في بيانها ايضا قلت اللازمة ممنوعة اذا المتبادر من الفاعل  
 الموصوف بهذه الخئية ان يكون من ذوى الارادة والشعور فيخرج غيرهم  
 ومن المفعول الذي نسب ذلك الفاعل اليه الفعل الممكن له كاييجاد  
 المستعد وترك غير المستعد على زعم الحكماء فيخرج للفعل المتنع بالذات  
 كاييجاد المتنع بالذات عند الكل وكاييجاد غير المستعد وترك المستعد  
 على زعمهم ومن الخئية المذكورة ان يكون فعله على تقدير وقوعه مرتبنا  
 على مشيئة لانهم جعلوا المشيئة في هذا التعريف مدارا للفعل وجودا وعدما  
 وذلك الدليل مترتبة عليها فيخرج بها افعالهم الاضطرابية الغير  
 المترتبة على المشيئة كسقوط العبد من السقف من غير شعور واردة  
 فاذا كان الاختيار بالمعنى الاعم عبارة عن كون ذلك الفاعل بالنسبة  
 الى فعله الممكن بحيث يترتب فعله على مشيئته ويدور عليها وجودا وعدما  
 لم يلزم شي من ذلك وهذا يعلم ان هذا المعنى انما يتحقق فيما كان الصدوره  
 مسبوقا بالمشيئة سواء كانت صفة حقيقية للفاعل كما يقول به الاشاعرة

قوله اذ نقول الخ هذا البيان  
 مشترك واما البيان الخصوص  
 عنذهب الحكماء فهو عين ما سلف  
 من غير فرق اصلا

في افعال الواجب وغيره او ضرورة كما يقول به الخيرية في افعال العقاد  
 لا لا يذكرون المشيئة الصورية ابدية او اعتبارية او انتزاعية مختصة  
 كما يقول به المعتزلة والحكماء في افعاله تعالى حيث لا يكون صفاته  
 تعالى عين ذاته فالاختيار بهذا المعنى لا يتجافع الايجاب بغير المسبوق  
 بالمشيئة كما في ايجاب الذات صفاته تعالى على مذهب الاشاعرة وانما  
 جامع الايجاب للمسبوق كما في ايجاب الواجب تعالى الله على زعم الحكماء  
 واما ما ذكرتم المحشئ وتبعد بعض المحققين ههنا من اطلاق لفظ الايجاب  
 في القول الثاني في صفة الذاتية على مذهب المعتزلة في القول الثاني  
 فانه نظر من وجوه اما اولها فلان المعنى الاعم لو لم يطلق الايجاب  
 كان الفعل عبارة عن افادة الوجود مطلقة سواء كانت مطابقة لفظ الايجاب  
 او مطابقة للاختيار وسواء كانت مسبوقة بالنسبة لولا ذلك ظاهر فيلزم  
 ان يكون كل ماهية مختارة بهذا المعنى في جميع لوازمها وعوارضها المستتدة  
 اليها من غير مشيئة كحرارة النار وصفاء اللؤلؤ فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون  
 وصف النار بكونها طباسة لا طعمة الناس على حرارتها ومدح اللؤلؤ  
 على صفاتها جدا وهو مع كونه باطلا في نفسه يستلزم وقوع المص والشارح  
 فيما ربا عنه بتخصيص الجميل بالاختصاصي من الترادف بين الحمد  
 والمدح نعم وصف الجوسي النار جديها لكنه زعم انها فاعلة  
 مختارة بالمشيئة والارادة وايضا يلزم ان يكون لكل صفة فعلا  
 فيبطل ما تقدم منه من تجويز كون الجميل صفة للعت دون الفعل لا يقال  
 انما يلزم المخدوران ان لو كانت تلك الماهيات الممكنات مقيدة لوجود تلك  
 اللوازم والاثار وليس كذلك بل الكل صادر عن الواجب تعالى مخلوق له  
 من حيث الحكيم والمقتدين لا نقول لكنها صادرة عن طابع تلك الماهيات  
 في مشهور الحكماء وعند الطائفة منهم والغرض انما معنى متفق عليه  
 بين الكل في توجيه ما ذكرنا بناء على مذهبهم والوسم ان المراد هو المعتد بهم  
 في الجملة ليجز الخيرية ايضا فان كان الفعل والفاعل في هذا المعنى



عبارة عن افادة الوجود حقيقة فكما يخرج تلك الماهيات بالنسبة الى تلك  
اللازم والاثار بقيد الاخر يخرج العباد بالنسبة الى افعالهم الاختيارية  
على مذهب الاشاعرة وتحقيق الحكماء لان العباد لم يوجدوا افعالهم  
ولم يقيدوا وجودها عند هذين الفريقين وانما افاده الواجب تعالى عندهما  
وان كانا عبارتين عن مطلق الارادة حقيقة كانت اوصورة وظاهرا كما يؤيد  
ما نقلناه عن المحقق الطوسي من نسبة الفعل الى البرد بتوجه ما ذكرناه  
الان يحمل على المشية المتحصرة في قسمي افادة الوجوب حقيقة وكسب  
تلك الافادة بصرف الارادة سواء كانت تلك الافادة بالاجساد الغير  
المسبوق بها كافي افعال الواجب تعالى على مذهب الحكماء او بالاختيار  
كافي جميع الافعال الاختيارية للواجب تعالى عند الاشاعرة وللعباد ايضا  
عند المعتزلة وذلك الحمل هو الحق هنا وان كان بطريق المجاز بناء  
على ان الفعل حقيقة في الاحداث كاسبق. واما ثانيا فلان كون الواجب  
تعالى مختارا بهذا المعنى في صفاته الذاتية عند الاشاعرة بقطع الان الفعل  
والفاعلية المأخوذ في ان حلا على ما هو مسبوق بالمشية فقط فالواجب  
تعالى لا يكون فاعلا لتلك الصفات بهذا المعنى لان تعلق المشية بنفسها  
وبما تتوقف هي عليها من صفة الحياة والعلم والقدرة يستلزم الدور  
او التسلسل المحالين ضرورة كما تقر في محله واذا لم يكن ان يكون الواجب  
تعالى فاعلا لها بهذا المعنى فيخرج بالنسبة اليها بقيد الفاعل وان حلا  
على ما هو اعم من ان يكون مسبوقا بالمشية ولا فصدق الشرطية الثانية  
في حقه تعالى بالنسبة الى تلك الصفات باطل قطعاً اذ لا استحالة في وجود  
تلك الصفات بالاجساد المسبوق بتعلق المشية كما عرفت فتلك الصفات  
لم تعلق بها المشية بالضرورة من الازل الى الابد ولو صدقت لزومية  
الثانية يلزم عدم صدورها عن الذات في بعض تلك الاوقات وذلك واضح  
لزموا بطلاناً بل الحق انه تعالى ليس بمختار فيها بهذا المعنى ايضا لصدورها  
عن الذات شاء او لم يشأ ولا يلزم من عدم المشية مشية العدم ليلزم تخلف

المراد عن الارادة الواجب تعالى ولا عدم وجود الصفات لان اتقاء المشية  
انما يوجب عدم الامور الترفقة عليها. واما حديث الاستعداد وعدم  
الاستعداد فباطل عند الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات. واما ثالثا  
فلان هذا المعنى لو كان شاملا بالاجساد الغير المسبوق بالمشية لم يكن تعلق  
الفعل الواجب بالمشية معنى. ولما قال المحقق الطوسي مراد الحكماء  
من لزوم الافعال لذاته تعالى لزوما له من غير قصد وشعور كل يوم الحرارة  
الخارجية يتوجه عليهم ما أورده الامام الفخر الرازي من لزوم الاضطراب  
للموجب لتقييد المدق للكمال التام الذي هو لاطلاق وعدم التقييد بشئ  
لئلا يلزم مرادهم لزومها كل يوم الاطعام للحرارة عند زوامة من  
المشرف على الموت من الجوع نعم ذلك الجوارح يحتاج في الجملة بتصور  
العمل ويجوز العمل اشكال الانعام عنه ولا يجوز من يستحيل العمل  
منه ولا ينبغي ان التعلق بهذا المعنى بالمشية وجمعا وجبها. واما رابعا  
فانه لو كان مجمعا لمطلق الايجاب لما اخذوا الشرطية الثانية لظهور  
انها مستدركة. واما خامسا فانه لو كان كذلك لما عدلوا عن تفسيره  
بصفة الفعل والتك على ان يكون الصحة بمعنى الامكان العام لانه احصر  
واوضح وافق بالمعنى الاخص وادل على كونه اعم مطلقا من المعنى الاول  
كما لا يخفى على اولي السبى قوله لكونه متفقا عليه. اه. على الارادة  
واشارة الى ان تلك الارادة وان كانت بعيدة من جهة اللفظ لكنهما  
قريبة من جهة المعنى اذ الظاهر ان التعريف لاهل اللغة فنهى المتكلم  
والحكم وقد عرفت بحقيق هذا المعنى في الواجب تعالى وغيره على جميع  
المذاهب ثم اتهم ربما يقيدون الشرطية الاولى باسئنا مقدمها حيث  
يقولون لكنه يشاء بالضرورة ويفعل بالضرورة واشتار المحشى ههنا  
الى ان ذلك الاستثناء ينظر الى اختيار الواجب تعالى عند الحكماء  
وانما حذف الاستثناء المذكور بقى معنى مشترك بين الواجب تعالى وغيره  
بالاتفاق بين الفريقين فاقبل اشراك الاحتمال في المعنى بين الفريقين

قوله ولا يلزم اه جواب توهمه  
ولا عدم وجود الصفات اه جواب  
عما سبق من بيان الشرطية الثانية  
بناء على جميع المذاهب وقوله واما  
حديث الاستعداد اه جواب عما سبق  
ايضا من بيانها بناء على مذهب  
الحكماء تأمل

هو في مجرد اللفظ لا بحسب المعنى وهم قوله لا كونه بحيث يصح آه  
 فذكرت تفصيل معناه وأن المراد من الصحة الامكان الخاص الوقوعي  
 فان قلت كيف اثبت الاشاعة في افعال الواجب تعالى وغيره مع ان كل  
 فعل ممكن عندهم ان تعلق العلم والارادة الازليين بوجوده فهو واجب  
 بالغير الذي هو ذلك التعلق والا فهو ممتنع بالغير ولا يجوز تخلف المعلوم  
 عن العلم الازلي كخلف المراد عن الارادة الازلية قلت غاية ذلك لزوم  
 وجوده لذلك التعلق ووجوبه له ولزوم عدمه لعدم التعلق ووجوبه له  
 وذلك لا يوجب وجوب الوجود والعدم في نفسها بل يلزم انتفاء الامكان  
 المذكور في جميع الافعال في نفسها وذلك لانه تعالى عالم في الازل وتابعه  
 الارادة الازلية بالضرورة وتعلقها بان يفعل الله تعالى شيئا باختياره فيما  
 لا زال وان يتركه فيه باختياره ايضا اما وحده او بضميمة اختيار العبد  
 وذلك محقق للاختبار لا من يل له نعم لو فرض وقوع خلاف المعلوم  
 لزم الجهل المحال في حقه تعالى لكنه انما يفيد ضرورة الافعال  
 بشرط وقوعها وضرورة عدمها بشرط عدمها وهي ضرورة بشرط  
 التحمول وذلك لانهما استحالة تعلق العلم الواجب بخلاف الواقع فلا يتعلق  
 بالاشياء في الازل بشرط وقوعها فيما لا يزال فقولك لو لم يقع معلوم الله تعالى  
 بمنزلة ان قول لو لم يقع الواقع فتأمل بقى ههنا بحث هو ان نفس المشية  
 والاختيار الذي هو الترجيح الواجب والممكن وان كان فعلا فلا يصح  
 القول بان كل فعل بالاختيار باحد المعنيين لانه لا يكون بالاختيار الذي هو  
 نفسه لاستحالة سببية الشيء لنفسه ولا بما هو غيره والاعمال لا تسلسل  
 وان لم يكن فعلا اطل جعل الحمل صفة للفعل في التعريف لانه يخرج الحمل  
 على نفس المشية والاختيار عن التعريف والجواب انه ان اردتم الاختيار  
 بمعنى الامكان كما هو المراد ههنا فاختار الشق الثاني ولا محذور لان الامكان  
 الخاص يستوي لتسوية الى طرف الفعل والترك فلا يكون سببية الحمد  
 ولا محجودا عليه والامكان العام بالطريق الاولى فلا محذور في التقييد بقيد

الفعل وان اردتم الاختيار بمعنى الترجيح كما هو قد يستعمل فيه فاختار  
 الشق الاول ولا محذور ايضا لانه حاصل بالاختيار بمعنى الامكان وملا بس  
 له ولا تسلسل لان جهة الاختيار بمعنى الامكان لان عرض ذلك الامكان  
 ليس مسبوقا بامكان آخر وهو ط ولا من جهة الاختيار بمعنى الترجيح  
 الذي هو الفعل القلي بالنسبة اليها حاصل بذاته لا مسبوق بترجيح آخر مثله  
 لو كان مسبوقا بالاختيار بمعنى الامكان لانه لو كان مسبوقا بترجيح آخر  
 لما وقع ترجيح صلا لاستلزامه تسلسل الترجيحات وايضا عدم تضاد  
 الترجيحات معلوم بالوجدان فترجيح الترجيح عن ذلك الترجيح واما المشية  
 فثبتت عين الترجيح بل هي صفة توجب احط في الفعل والترك فان  
 اردتم سببية تلك الصفة فاختار الثاني ولا محذور ان لا يكون محمدا عليها  
 فاختار الاول منها الذي هو الترجيح وان اردتم بها الترجيح فقد عرفت  
 بجوابه قوله ويدعى التبادر آه ههنا تسلسل بالواو الواصلة والواو  
 الفاصلة فعلى الاول يكون تسميها للجوابين بناء على انه لما كان اثباتا للمقدمة  
 المتبادر لا يمكن للسائل ان يعود بمنع الاشياء ومنع ارادة المعنى الا هم  
 لاجل كونه متفقا عليه فاحتاج الى دفعها بادعاء التبادر على تقدير الجواب  
 الاول بان الظاهر كون كلام الش في هذا الكتاب مبنيا على مذهب المتكلمين  
 وعلى تقدير الثاني بان الظاهر ان هذا التعريف لاهل العقيدة المتكلمين والحكماء  
 وانما احتاج الى هذا الادعاء لان ثبوت العلم لا يقل من ان يكون باعارة ظنية  
 وقوله وعلى التقديرين ح عبارة عن الجوابين وانت خير بان التبادر  
 متعارضان ولذلك اني بلفظ الادعاء وعلى الثاني يحتمل الوجهين الاول  
 فاحصل جواب آخر عن منع الصغرى والكبرى على ان يكون التقدير ان  
 الجوابين هما وليس بشي لان التعبد يقتضى سبق جواب اخر عنهما  
 مع عدم سبق الجوابين عن منع الصغرى الا مجرد التسليم وايضا دفع المنع  
 المذكور عن الكبرى بمجرد ادعاء السادر فيهما عما لا وجه له كما ان جعل  
 التقديرين على المقدمتين المذكورتين مما لا معنى له لانهما واقعتان في ادعاء



المستدل لامفروضتان والثاني ما قبل جواب ثالث عن منع الكبرى  
والتقديران عبارة عن معنى الاختيار والمعنى الان يجاب عنه باحد الجوابين  
او يدعى التبادر في الكبرى على كل تقدير من ارادتي المعنيين للاختيار  
وفيه ايضا ما عرفت من ان منع الكبرى لا يندفع بمجرد دعوى التبادر فيه  
اللهم الان يحمل على ان المدعى ههنا ظني والكبرى ايضا مظنونة فيكون  
معلومة بالعلم المناسب للمظن فلا يكون منعها موجه في قانون المناظر  
وابن المراد ان الفعل متبادر في ضمن افراد الاختيارية فانه ان كان  
تخصيصا للاوسط في الكبرى ببعض افراده فلا يكرر الاوسط والا كان  
منافيا لصدق الكبرى الكلية وورد على كلا الوجهين ان الجوابين الاولين  
عن منع الكبرى يحتاجان الى دعوى التبادر لا محالة لما عرفت ان الابدان  
لا اقل من ان تكون بامارة ظنية فلا يصح مقابلة لهما فالجواب هي النسخة  
الاولى قوله واعلم لهذا اي لاجل ورود المنع على كل من المقدمتين  
وعدم اندفاع الاول واحتياج اندفاع الثاني الى ادعاء محض لم يلزمه  
نفسه بل نقوله عن المنع لانه كاف في شرح كلامه وقوله فليأمل اما  
اشارة الى اندفاع منع الضغري بشبهة وجوب كون المحمود عليه فعلا  
اختياريا والى ما ذكرنا من ان حل الاختيارى على المعنى الاعم يكون  
جوابا عن كل من المعنيين بناء على انه يستلزم ان يكون كل صفة فعلا او لا  
على هذا يلزم المهروب عنه من الترادف بين الحمد والمدح قوله  
يستلزم ان لا يكون ثناء الله تعالى اضافة الثناء من اضافة المصدر الى المفعول  
وما علة المحذوف اما المحذوف فقط ان خص الحمد للنعوى باللسان او اعلم من  
الحال والخلق ان لم يخص ولا يقدح فيه عبارة الثناء لانه الايمان بما يشهد  
باعتظامه سواء كان بالكلام اللفظي او بالتفسي كما في قوله عليه السلام  
لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وادعاء التجوز  
والمشاكلة يحتاج الى دليل وما ذكره في الجمل من انه الكلام الجمل لا يكون  
دليلا اذ الكلام اعم من النفسى كما في قول الاخطل واما تخصيصه باللسان

فلا وجه له كما في شجرة موسى عم ولم يتعرض ببناء العباد على صفاتهم  
الذاتية لانه ليس بمحمد في الحقيقة اذ لا مدخل لهم فيها لا خلقا ولا كسبا  
ولذا قالوا الحمد لله على شجاعته مثلا انما يكون حقا اذا ارادنا الشجاعة  
الفعل لا اختيارى الذى هو الجور في المهالك لا اذا ارادنا الكفة النفسية  
الذاتية تعالى على صفاته الذاتية لما نقلنا عن صاحب الكشاف  
والمن من ان له تعالى استحقاقا ذاتيا للصامد وقال بعض الافاضل المراد  
من الاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق لاجل الذات من حيث هو هو ولا لاجل  
الصفات الذاتية ثم اقول وايضا يستلزم ان لا يكون ثناء الله تعالى  
على السلوب الجليل كعدم خلق الموانع عن الاسلام والعبادات مثلا جدا  
على الاعمال الزلية ولا شئ من الاثر لا اختيارى عند التمكن والجواب  
العدم كون الاعدام اختيارية ممتة وانما لا يكون اختيارية باعتبار الارز  
لا باعتبار الاستمرار فحسب لا يزال فان الله تعالى اعلمها في كل وقت ويزيل  
العدم المستمر ولذا ذهب بعض اهل الاصول الى ان القول انتهى هو  
مطلب عدم الفعل لا طلب التزك والكف لانه قد يمتنع ان يمتنع بتوجه ذلك  
على المن والشارح حيث جعله صفة للفعل فانه ان العدم ليس  
بفعل ويمكن ان يدفع عنها بان ما ذكره منى على ان امثال هذه الاعدام  
ما لو لم يكن بل نقول انما يحتاج الى التأويل على ما ذهب اليه البعض  
من ان الممكن في ذاته اولى بالعدم فيكون عدم الممكنات بعدم علة الوجود  
ولما على ما هو الحق ويذكره المنع في قسم الكلام من ان الممكن في ذاته  
كالاقتضى شيئا من الوجود والعدم ليس اولى بشئ منهما فهو في حاق  
الوسط ولذا انطوا معنى الحدوث الذاتي مجرد عدم علة الوجود ليس  
كالحاق شيئا بل لابد من الاعدام الذى هو التزك في كل وقت يمكن  
بعبارة ولا حاجة الى التأويل اصلا لا يقال لما لم يكن للاعدام الاصلية  
المحذوفة داية كان تلك الاعدام المستمرة من الازل الى وقت حدوثها واعدام  
تلك الاعدام مقدرين فيبطل قولهم لاشئ مما كان مسبوقا بالقصد

والاختيار بازى فم يجوز ان يكون الاعداد الطارئة بعد الوجود مقدور  
 لا نقول لا يلزم من كون اعدامه في كل وقت يمكن ايجاده فيه اختيار  
 كون الاعداد المستمرة من الازل اختيارية كما لا يلزم من كون كل يوم حادثا  
 كون الزمان بجميع اجزائه حادثا ولذا زعم الحكماء قدمه و يؤيد ما ذكر  
 قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين و احيينا اثنتين الآية فانه يدل على ان الاعداد  
 السابق بالاعداد ايضا و به يتدفع ما اورده الحكماء على المتكلمين من لزوم  
 التعطيل على تقدير حدوث العالم فتأمل في هذا المقام فانك لا تجد في صدور  
 الكرام قوله سواء كان عين ذاته آه فان قلت ما معنى كون الصفات  
 عين الذات مع انها ليست عينه بدهة قلت هذا بدهة الوهم لا بدهة  
 العقل لان الذهن ربما يتوهم الشئ الواحد ذاتا باعتبار وصفة قائمة به  
 باعتبار اخر فيحصل عنده شئان احدهما ذات والاخر صفة فيصف  
 احدهما بالاخر مع انهما بحسب الخارج شئ واحد وان كانا شئين بحسب  
 الذهن الا ترى انك اذا قلت النار حارة فقد وصفت النار بالحرارة بناء  
 على ان الحار ما يصف بالحرارة واذ رجعت الى الخارج تجدها كذلك  
 فانك تجد في الخارج موجودين متغايرين احدهما النار التي هي الجسم  
 اللطيف و ثانيهما الحرارة التي هي العرض والكيفية القائمة بها واما اذا قلت  
 حرارتها ايضا حارة وارجعت الى الخارج ولا تجد الامر الوصف كما قلت  
 على حقيقة بل تجد حرارتها حارة بذاتها لا بحرارة زائدة على ذاتها قائمة بها  
 على نحو زيادة الحرارة الاولى على النار لكن الذهن توهمها شيئا موصوفا  
 بالحرارة كالنار ووصفها بحرارة اخرى انتر عنها من ذات الحرارة الموصوفة  
 بخلاف ما اذا ووصف النار بها فانه انما احدهما من الحرارة الموجودة في الخارج  
 زائدة على النار فالحرارة التي تضمنها المحمول هي بحسب الخارج غير  
 الموضوع في القول الاول وعينه في القول الثاني ولذا لا تحمل الحرارة  
 على النار حمل موطاة وتحمل حرارة الحرارة عليها فيقال حرارة الحرارة  
 عينها ومن هذا القبيل قول بعضهم وجود زيد شئ من الاعيان الموجودة

كنفس

كنفس زيد لكن زيد موجود بوجوده ووجوده موجود بذاته لا بوجود  
 اخر له عليه ووجود الوجود عين الوجود قطعا للنسب للمح والخص  
 الكلام ان الشئين المتغايرين في الذهن قد جعل الذهن احدهما صفة للآخر  
 من المتغاير بحسب الخارج ايضا فالصفة هناك زائدة على الذات الموصوف  
 و هي صفة حقيقة وان لم يكونا كذلك بل كان احدهما عين الآخر بحسب  
 الخارج فالصفة هناك عين الذات الموصوف وتسمى صفة اعتبارية  
 و اخرى ونظيرها كثير جدا كالضياء المضي بذاته لا بضياء زائد على ذاته  
 كالقرب والبعيد والابعد وكذا البياض الأبيض والسواد الاسود  
 والجسم ايض بياض هو وصفه لكن بياضه ايض بذاته لا بياض  
 اخر زائد على ذاته قائم به و قدس عليه اذا تقرر هذا فاعلم ان جمهور  
 المتأخرين ذهبوا الى ان صفاته تعالى الذاتية التي هي السعة او التمامية  
 من قبيل القسم الاول ولذا قالوا الله تعالى عالم بعلمه قادر بقدره وهكذا  
 ذهب الحكماء والمعتزلة والشيعية الى ان جميع صفاته تعالى من قبيل  
 القسم الثاني ولذا قالوا الله تعالى حي بذاته وعالم بذاته وقادر بذاته  
 وهكذا فاشار المحشي بهذا التعميم الى ان هذا السؤال متوجه على جميع  
 المناصب فان شئت قولنا الحمد لله الحي القيوم او العالم بجميع الاشياء  
 او القادر على جميع الممكنات حمد عند الكل قوله وذلك لان  
 الاختيارى آه هذا قياس مرتب من الشكل الثاني يشج ما يستلزم الملازمة  
 في اصل الابرار وتقريره لو صح هذا القول لزم ان لا يكون نشاء الله تعالى  
 على صفاته الذاتية حمدا واللازم باطل قطعا واما الملازمة فلانه كلما  
 لم يكن شئ من تلك الصفات اختيارية ثبتت تلك الملازمة لكن لاشئ  
 من تلك الصفات باختيارى لان كل اختيارى ما صدر بالاختيار بالمعنى  
 الخاص ولا شئ من تلك الصفات عما صدر بالاختيار يشج انه لا شئ  
 من الاختيارى شئ من تلك الصفات وشعكس الى المقدمة الاستثنائية  
 اما صغرى الشكل الثاني فظاهرة واما كبراه فقد بينها بقوله والا كانت



حادثه اى لو كان بعضها صادرة بالاختيار كان ذلك البعض حادثا واللام  
بط - وكذا المزوم الذى هو تقيض تلك الكبرى فيثبت عينيها اما بطلان  
اللازم فلاستحالة قياس الحادث بذاته تعالى عند غير الكرامية ولا يعتمد  
واما الملازمة فلانه لو كان بعضها صادرة بالاختيار كان ذلك البعض مسبوقا  
بالقصد والاختيار وكل ما هو مسبوقا بها حادث او وكلما كان مسبوقا بها  
كان حادثا فينتج تلك الملازمة فقولها ضرورة ان ما كان مسبوقا بما ع  
الكبرى او اشارة الى الكبرى الشرطية لتضمن الجملة المذكورة معنى الشرط  
وان لم يدخل في خبرها الفاء ولما كان في تلك الكبرى نوع حقا بقاءها على  
ما تقر في موضعه وذلك لتقرر هو ان تعلق القصد والاختيار بالاجاد شئ  
لا يمكن تحققه الا في آن معين من الزمان الممتد الى جانب الازل فذلك الشئ  
ليس موجود قبل هذا الان فيكون حادثا مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا اذ لو لم يكن  
ذلك التعلق في شئ من لانات المفروضة في ذلك الزمان لم يكونا متعلقين  
به وهو خلاف المفروض اذ الكلام فيما كان مسبوقا بهما بخلاف اقتضا  
الذات صفاته بالاجاب قوله واجيب بان المراد من الاختيار ههنا  
اعيم من ان يكون اختياريا اى فعلا اختياريا او ما هو بمنزلة كما يدل عليه  
قوله كما هو شأن بعض الافعال آة فلا يرد عليه انه ان اراد بالاختيارى ما صدر  
عن الفاعل الموصوف به باختياره فقط بمعنى انه ليس لاختيار غيره مدخل  
فيه فيخرج جميع افعال العباد على مذهب الاشاعرة القائلين بان افعال  
العباد يخلق الله تعالى ومشيته فيلزم خروج المحامد على افعالهم وان اراد  
به ما صدر عنه بمدخلية اختياره وان كان لاختيار غيره مدخل فيه  
فيدخل الملكات المكتسبة من ممارسة الافعال كملكاة الشهادة والحفظ  
والكتابة وان لم تدخل الملكات الجبلية القطرية مع ان الشاء على الملكات  
واو مكتسبة ليس بحمد والابل جعل الجبل صفة للفعل على ان الحق  
ان الثناء عليها حمد وانها مندرجة في الفعل الاختيارى المراد ههنا  
اذ المراد من الفعل اعيم من المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر وتلك

الملك معدومة مكلف بها من جانب الشرع كسائر الافعال الاختيارية  
مع ان التكليف يدور على القدرة والاختيار لكن ما نقله عن الش ههنا  
من ان شاء على الجماعة انما يكون حيا اذ لا بد بها الخوض في الممالك  
لانه لا يكلف بان قال الخوض في كلامه ايضا اعيم من المعنى المصدرى  
الحاصل بالمصدر ليدخل الملكة المكتسبة بالخوض مرة بعد اخرى  
ليسا ل ثم ان هذا الجواب منع الملازمة القائلة بانه كلما لم يكن شئ من تلك  
الصفات صادرة بالاختيار لزم الاستلزام المذكور وانما يلزم لو اراد  
بالاختيارى ما هو الحقيقى اى ما صدر بالاختيار وهو عيم لحوار ان يراد الاعيم  
منه وما هو بمنزلة قوله او بمنزلة الاختيارى اى بمنزلة جنس  
الاختيارى المراد اذ لا يحوز تخصيص الاختيارى ببعض افراده فالمراد  
لجنس وذلك الجنس منصف بالاستقلال فيه ولو لم يكن بعض افراد  
منصف بتزل الصفات المذكورة بمنزلة ذلك الجنس في وصف الاستقلال  
وان انصف بعدم الاستقلال ايضا في ضمن بعض الاخر كالكتابة  
المساحلة الى امر خارج عن الفاضل كالقلم ولم يجعل الجامع بينهما  
عاما لجميع افراد الفعل مع تلك الصفات كطريق الصدور الشامل  
لغير الاختيارى والاختيارى والحقيقى والصورى اذ يندرج  
ان الاختيارى ح مثل حرارة النار وبرودة الماء ايضا كما عرفت واذ لم يصح  
جعل مطلق الصدور جامعا فنعلم صحة مطلق القياس الشامل للصدور  
وبغيره اولى لاستلزامه اندراج كل صفة فيعود الترادف بين الحمد والمدح  
قوله وعدم احتياجه الى امر خارج اى الى امر منفصل عن الموصوف  
كما هو الظن من امر الخارج وانما قسر استقلال الذات به لان معنى الحقيقى  
لاستقلال الذات في شئ ان لا يتوسط بينهما واسطة أصلا وان كان تلك  
الواسطة من صفات الذات فلوانى الاستقلال على هذا المعنى لم يدخل  
فيها هو بمنزلة الاختيارى ما عدا صفة الجبر لان سائر الصفات بواسطة  
كما قالوا لكن صدور جميعها عن الذات لا يحتاج الى امر منفصل عن الذات

وان احتاج صدور بعضها الى البعض الاخر وايضا هذا الجواب كالسؤال  
مبنى على حمل الاختيارى على المعنى الاخص فلو حمل استقلال الذات  
على معناه الحقيقى لم يصح الجواب على شئ من مذهب الحكماء والاشاعرة  
اذ ليس هناك فعل اختارى استعمل فاعلة فيه بهذا المعنى عندهما ليرتد  
الصفات منزهة اما عند الحكماء فلان ذلك الفعل ليس فعلا اختياريا  
من افعال الواجب تعالى عندهم لكونه تعالى موجبا في جميع افعاله  
على زعمهم ولان افعال شئ من الممكنات لان جميع الممكنات محتاجة  
الى العلة الموجبة في ذاتها وصفاتها في كل آن وزمان لاستحالة وجود  
الممكن بدون العلة وهذه العلة خارجة عن ذوات الممكنات فليس هنا  
يمكن استقلال فعل من افعاله بهذا المعنى كما لا يخفى واما عند الاشاعرة  
فلا يسمون استقلال صفات الزائدة على ذات الواجب تعالى كان صدور  
جميع الافعال عنه تعالى بواسطة تلك الصفات فلا يكون ذلك البعض  
من افعال الواجب تعالى عندهم ولان افعال العباد المحتاجين اليه تعالى  
في ذواتهم وصفاتهم في كل زمان وان عند الكل نعم يصح ذلك الجواب  
ج على مذهب الفاعلين بكون الواجب تعالى مختارا ولو في بعض افعاله  
ويكون الصفات عين الذات كالمعتزلة واما بعد تفسير الاستقلال بعدم  
الاحتياج الى الخارج المفضل فيصح الجواب على غير مذهب الحكماء  
كما ستعرف ويدخل جميع الصفات الزائدة لان عدم احتياج الصدور  
الى الامر المفضل اعم من احتياجه الى الصفات الذاتية اللازمة ومن عدم  
احتياجه الى شئ غير الذات فان قلت اما لا يدخل جميع الصفات الذاتية  
على تقدير انشاء الاستقلال على معناه الحقيقى لاحتياج بعض الصفات  
الى بعضها في الصدور عن الذات وهو مذهب على مذهب الاشاعرة كيف  
وان جميع الاشياء مستعدة اليه تعالى ابتداء وبلا واسطة وبطلوا قولي  
الحكماء الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد فيجوز ان يصدر الكل  
عن الذات ابتداء بلا واسطة بعضها في صدور بعض آخر نعم يتوقف

بعضها

بعضها على بعض في التعلق كعلاقى الارادة المتوقف على تعلق العلم  
المتوقف على الحيوة لكنه لا يوجب توقف بعض على بعض في صدور  
ذواتها عن الذات قلت اما نقول بواسطة في افعاله تعالى خذرا  
عن الاحتياج والاشراط لافى صفاته تعالى اللازمة له تعالى ومن البين  
ان الحيوة صفة توجب الادراك والارادة فكان العلم والارادة متأخرين  
عنها بالذات على ان البناء على تعلقات تلك الصفات في الازل كعلاقى  
العلم جردا وهو مدرج في السؤال فانه تعالى موجب في تلك التعلقات  
الصفات الازلية ايضا فلا بد من صرف الاستقلال الى ذلك التفسير مجازا  
من ذكر الخاص واردة العام قوله كما هو شأن بعض الافعال  
الاختيارية وهو افعال الله تعالى حيث لا يحتاج صدور تلك الافعال  
الى ما عدا الواجب تعالى وصفاته بخلاف افعال غيره تعالى فانها بخلق  
الله تعالى عند الاشاعرة فيكون غيره تعالى محتاجا الى امر مفضل عندهم  
وكذا عند المعتزلة فانهم وان زعموا كون العباد خالقين لافعالهم لكنهم  
صرحوا باحتياجهم الى اقدار الله تعالى وتمكينه وقد عرفت ان جميع  
الممكنات غير مستغنية عن الواجب تعالى في ذواتها وصفاتها في شئ  
من الاوقات عند الكل فان قلت لاشئ من افعال الله تعالى ايضا بما لا يحتاج  
صدوره الى امر خارج عن الذات الموصوف لان كل فعل نسبة بين الفاعل  
والمفعول وكل نسبة بينهما متأخرة عنهما بالضرورة قلت غاية ذلك  
احتياج بعض الصفات الى بعض آخر ايضا لان الله تعالى يجعل الماهية  
المتحركة في علمه موجودة في الخارج ومبدأ الانوار خارجة بالفعل الذى  
هو الاتحاد متأخر عن الماهية باعتبار وجودها العلى وبها باعتبار وجودها  
الحسارى لازم متأخر لتلك الفعل لكونها مرتبة عليه ترتب الحاصل  
بالمصدر على المصدر ولذا جعلوا السموات والارض في قوله تعالى خلق  
السموات والارض مفعولا مطلقا لا مفعولا به بقى ههنا فائدة جليلة تجب  
التنبه عليها هو ان الله تعالى مستقل بهذا المعنى في جميع افعاله



أما في مثل الإيجاد فمن كتم العدم فكما عرفت وأما في مثل إيجاد الحركة في الجسم وإمكانها من العوارض المنتعة الحصول بدون محالها وإيجاد السواد في الجسم الأبيض مع امتناع حصوله مع بقاء ضده الذي هو الأبيض فلا حقيقة الخارج المحقق في شرح العقائد الفصديفة من أن الأشاعرة لمعنا والوايات أن جميع الممكنات إليه تعالى ابتداء ومن غير شرط معناه قالوا في أمثاله أن إيجاد الحركة يستلزم إيجاد الجسم المحل ولا يتوقف عليه إذا توقف والاحتياج أخص من الاستلزام لأن الموقوف عليه لازم مقدم وللأول أهم منه ومن اللازم المتأخر ومن اللازم الذي يكون مع المتأخر لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص فأمل واعلم أن هذا الجواب على فقد يصحته تام ولو عند المسائلين يكون الصفات عين الذات من المتكلمين لأن الذات مستقلة في ذاته - وغير محتاج إلى امر خارج أصلا فيندرج فيما هو بمنزلة الاختياري ولهذا خص عدم التمام على مذهبهم بالجوابين الاتيين قوله وفيه ما فيه لأنه إن كان متبنا على إرادة الاختياري مع خصوصية تلك الصفات في إطلاق واحد يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو بطل عند جمهور الحنفية والشافعية وإن جوزه بعض الشافعية وإن كان متبنا على إرادة المعنى الواحد لا اعم منهما بطريق عموم المجاز بان يزداد بالاختياري ما يطلبي عليه الاختياري حقيقة أو استعارة فإن جعل الجامع بينهما تاما للاستقلال وغيره كطريق الصدور المشترك بينهما تلك الصفات وجميع الأفعال كما هو اللفظ من تعميم الاختياري الشامل لجميع الأفعال مما هو بمنزلة ذلك الجنس الشامل فكما يدخل فيه تلك الصفات تدخل مثل حرارة السيل وبرودة الماء وغيرهما فيبطل أصل الجواب كما عرفت وإن خص الجامع بينهما بالاستقلال الذي لا يوجد إلا في بعض الأفعال فمع أنه تخصيص ويجوز عبرة أخرى بعدم المجاز لدلالة عليه ولا يفهم من لفظ الاختياري بوجهه لأن جنس الاختياري كما يتصف

بالاستقلال

بالاستقلال في ضمن الأفعال يتصف بعدم الاستقلال أيضا في ضمن بعض الآخر ويمكن دفعه بأن الجواب المذكور مبني على أنهم يعارضون في إطلاق لفظ الاختياري على ما يعم الاختياري حقيقة وما هو مترادف له فلهذا لا كمال الذي استقل فاعمله فقوله لاستقلال الذات لبيان أن تلك الصفات داخلية في هذا المعنى المتعارف للإشارة إلى وجه الشبه في الاستعارة التي تضمنها عموم المجاز فلا رد شيء ولما نقل عن المحشي ههنا من أن تزيل الصفات المذكورة مترادفا لأفعال الاختياري يتجاسم استقلال الذات مع أن الذات ليست مستقلة في كلمة حقيقة بل حقيقة في بعضها بمعنى أنها لا يحتاج إلى امر خارج عن الذات ومجاز في بعضها بمعنى أنها لا يحتاج إلى امر خارج عن الذات والصفات ضرورة احتياجها فيه إلى بعض الصفات تكلف عظيم فلبس بشي لأن المحجب جعل الجامع مع ما هو المعنى المجازي لاستقلال الذات ولذا احتجنا إلى تفسيره بعدم احتياجها إلى امر خارج منفصل كما أشرنا ومن البين أن هذا المعنى متحقق في الواجب تعالى بالنسبة إلى جميع صفاته تعالى وأفعاله وإيضائيه الاحتياج إلى الذات سوء أدب والصواب أن يقال ضرورة احتياج بعض الصفات إلى بعض آخر كما لا يخفى قوله كما يجي بمعنى ما صدرت عنه بالنسبة إلى المعنى الأول من نسبة المسبب إلى السبب أن جل الاختيار المنسوب إليه على معنى الإرادة والتزجيج أو من نسبة أحد المتبنيين إلى النسبة بينهما أن جل على معنى الصحة والامكان الذي هو النسبة بين الوصف والوصف والفاعل وعلى المعنى الثاني من نسبة أحد وصفي موصوف والاعتدال الآخر ومن نسبة المصدر إلى وصف المصدر ثم إن كلام المعنيين صادق على العالم بالنسبة إلى القادر المختار ولا بأس إذ غايته عموم المحمول من الموضوع في قولهم المحمود عليه يجب أن يكون اختياريا والجل على المحمود عليه الذي هو من أوصاف المحمود تخصيصه به ثم كل ما صدر من فاعله بالاختيار فهو صادر عن الفاعل المختار ضرورة ولا عكس لأن

الصفات الذاتية ١٥ مذهب الاشاعرة صادرة عن الفاعل المختار بالنسبة  
الى افعاله لكن صدور تلك الصفات عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار  
فالمعنى الثاني انهما خلقا من الاول قوله ولا شك ان صفات الله  
تعالى آه ههنا الاول كان قوله وايضا هي صادرة آه تمة الجواب  
الثاني وانما قيد الجواب بقوله عند الاشاعرة لانهما انما يمشيان على القول  
بزيادة الصفات وما يقول بها الاشاعرة وتلخيص الجواب الاول من ههذين  
الجوابين كالجواب الذي ذكر قبلهما منع لتلك الملازمة ايضا مستندا به  
انما يستلزم الاستلزام المذكور لو كان الاختياري بمعنى ما صدر بالاختيار  
وهو بل المراد معنى ما صدر عن الفاعل المختار ولو كان صدوره عنه  
بالايجاب مثل صدور تلك الصفات وقيدت من وجوه اما اول فلان تلك  
الصفات صادرة عن الذات من حيث هي هي مع قطع النظر عن الانصاف  
بتلك الصفات ولما توقف كونه تعالى فاعلا بالاختيار على تلك الصفات  
عند الاشاعرة لم يكن الذات من حيث هي هي فاعلا مختارا  
ولا يكون الصفات المذكورة اختيارية بهذا المعنى ايضا وانما الاختياري  
بهذا المعنى من بين صفاته تعالى افعاله فقط اللهم الا ان يقال هي صادرة  
عن الذات المتصف بكونه فاعلا مختارا وان كان ذلك الانصاف بعد صدور  
تلك الصفات وانما ثانيا فلان الاختياري بهذا المعنى وان لم يندرج فيه  
الحرارة بالنسبة الى النار والبرودة بالنسبة الى الماء وانما لهما على ان النار  
والماء ليسا بفاعلين مختارين بالمعنى الاخص المراد ههنا الا ان يندرج فيه  
الصفات الذاتية للعباد كالقدرة فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون التلذذ  
عليها حيدا وليس كذلك والجواب انما يلزم لو كانت لوازم المساهيات  
وعوارضها صادرة عن تلك الماهيات كازمة الحكماء في المشهور وهو بطل  
عند المتكلمين الذين هذا الجواب مبنى على مذهبهم لان جمع التبعات  
صادرة عن الواجب تعالى عندهم كما في غير مرة نعم لو كان الصدور  
مخارا عن القائم لتوهم ذلك لكنه فاسد ايضا لما عرفت ان العالم صادر

من الواجب تعالى مع امتناع قيام العالم به تعالى بل الصدور عن الشيء  
مخارة عن كون ذلك الشيء متسا له وحيث كان المراد منه في كل من معنى  
الاختياري كونه متسا له باحد الوجهين اما بافاد الوجود له حقيقة  
واما بكسبها بصرف الارادة على نحو ما سبق كان افعال الاختيارية  
القائمة بالعباد اختيارية على كل مذهب وعند الاشاعرة كانت تلك الافعال  
اختيارية بالنسبة الى الواجب تعالى من جهة الخلق والنسبة الى العباد  
من جهة التكسب وكانت تلك الصفات اختيارية بالمعنى الثاني دون  
الاول لان الذات مقيدة لوجودها لكن بالايجاب لا بالاختيار وانما ثانيا فلان  
ههنا الجواب ان كان متبنا على جعل الاختياري صفة للفعل كالجميل  
بطل اصل هذا الجواب لخروج الصفات الذاتية عن الفعل وان كان  
متبنا على جعله صفة للنعت او الشيء او على عدم جعله صفة للشيء  
انما يتبنا على ان مجرد مفهوم الاختياري كاف في محمول القضية  
المذكورة بطل ما سبق منه من رجوع القول الاول الذي ذهب اليه المصنف  
الى هذا القول الثالث من اقوال المذكورة في الشرح الا ان يقال الارادة  
بالشئ على تلك الصفات الذاتية هو بعينه متوجه على ما ذهب اليه المصنف  
وحيث جاز في دفعه الى احد هذه الاجوبة واذا اندفع عنها مجواب واحد  
يرجع احدهما الى الآخر قوله وايضا هي صادرة آه تلخيص هذا  
الجواب منع كبرى الشكل الثاني اي لانم انه لا شيء من تلك الصفات صادرة  
بالاختيار وانما يتم تلك الكبرى لو كان المراد بالاختياري ههنا هو المعنى  
الاخص وهو عموم الجواز ان يكون مراد القائل الاختياري بالمعنى الاعم  
المتحقق في الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية الزائدة وانما قد علمت  
بطلان هذا الجواب لما قدمنا من ان الواجب تعالى ليس بمختار في الصفات  
بشيء من المعنيين ولما عايننا من ان هذا الجواب يوجب المهروب عنه  
من الترادف بين الحمد والمدح فانما يتم لو ادرج الماهيات بالنسبة الى اثارها  
بالاصطورية في قيد الفاعل وهو محمول ان يحمل الفاعل على معنى



المتسا باحد الوجهين المذكورين آنفا فتح يخرج تلك الماهيات بالنسبة  
الى تلك الآثار بتقدير الفاعل على مذهب المتكلمين وتحقيق الحكماء قوله  
لكلها لايمان على تقدير القول اه يعنى لا يتم الجوابان المذكوران وان بنينا  
على مذهب المتكلمين كالجواب الذى ذكر قبلهما لان من المتكلمين من يقول  
بعبية الصفات كالمعبر اليه والسبعة بل بعض الاشاعرة بل المشرح يدل  
الى ذلك على ما فهم من شرح العقائد العصبية وذلك لانها لو تعلقا على تقدير  
القول بالعبية لزم صدور الذات عن الذات وهو مح بناء على ان الصدور  
يقضى المتساوية لموجة لتقدم المصدر على الصادر ولو بالذات فلو صدر  
الشيء عن نفسه لم تقدمه على نفسه وهو محال ضرورة ولا معنى لصدور  
الصفات الاعتبارية الاشارة الى عن الذات لانها قائمة بالمعتبرين الفاضلة  
على انهم يصورون وتصدق بالحد الفياض وقه نظر من وجوه  
اما اول فلان صدور الشيء عن الشيء ان اقتضى كون الصادر من الاعيان  
الموجودة في الخارج المتساوية للمصدر لزم ان لا يصدر لشيء من الافعال  
وتعلقات الارادة من الواجب تعالى وغيره على مذهب المتكلمين ولو عند  
القائلين منهم بزيادة الصفات على الذات لان الافعال من مقولة الفعل  
والتعلقات من مقولة الاضافة وجميع مقولة الاعراض النسبية ما عدا الاين  
من الامور الاعتبارية عندهم لامن الموجودات العينية فيلزم ان لا يكون  
شيء منهم اختياريا بشئ من المعينين ولا التشاء عليه حمدا وهو بط  
ضرورة وان لم يقتضى ذلك فلم لا يكتفى بالتعابير الاختيارية بان يكون  
الواجب تعالى باعتبار كونه علما يكشف عليه بذاته جميع المعلومات صادرا  
عن ذاته باعتبار كونه موجودا بالذات ايضا ومن البين ان العلم والقدرة  
والارادة وغيرها من الصفات الذاتية تابعة للوجود فغاية ما زعم تقدمه  
باعتبار الوجود على ذاته باعتبار كل من الصفات ولا يابى به الا ان يقال  
لما كان صدور الشيء عن الواجب تعالى عبارة عن افادة الوجود ولم يكف  
التعابير الاختيارية فخصار الاولى وتقول لما كان لتلك الافعال وتعلقات

الارادة آثار موجودة في الخارج متباينة للفاعل والمبرر به كان الصادر هناك  
في الحقيقة تلك الآثار وتنبه الصدور الى تلك المعاني المتفرعين المصدر  
والآثار الصادرة مجازية لا يقال انما يتم وجود الآثار في تعلقات ارادة  
الواجب تعالى لاني تعلقات ارادة العباد اذ ربما يتخلف مرادهم عن ارادتهم  
لانا نقول هناك آثار قلبية موجودة عقب التعلق والترجح القلبي واما  
ثانيا فلان الامور الانزاعية الاعتبارية قسمان قسم لا وجود له  
لا في الخارج ولا في نفس الامر كاثبات الاغوال وقسم له وجود في نفس  
الامر وان لم يكن من الاعيان والصفات الذاتية الاعتبارية من هذا  
القبيل فليكن صدورهما عن الذات بافادة الذات وجود تلك الصفات  
في نفس الامر لا وجودها في الخارج والاعيان ولا بد من تقسيم الصدور  
ههنا من الصدور باعتبار كلا الوجودين اعني الخارجى والنفس الامرى  
لان حديث وجود الآثار القلبية في الخارج عقب تعلق ارادة العبد غير  
صحيح على مذهب الاصحاب المتأري ولذا ذهبوا الى ان ليس هناك  
امر موجود مخلوق حذرا عن الجبر في افعال العباد فلا يصح الجوابان  
عسى رأيهم من المتكلمين واما ثالثا فلوسم الكل قائما لايمان لولم يكن  
الصدور في الجوابين شاملا لمطلق الايجاب والاقتضاء ولو كان ذهنيا  
وذلك عم كيف ولو لم يكن شاملا له لم يتم على مذهب لان مراد السائل  
من الصفات الذاتية اعم من ان يكون الحقيقية والاعتبارية ثبوتية كانت  
كوجوب الوجود او سلبية كامتناع شر بكمه للقطع بان التشاء على الكل  
حذرا في قولهم الحمد لله الواجب وجوده المنع نظيره كما لا يخفى والجواب  
الاول المذكور قبل هذين الجوابين حاسم للكل فلا بد ان يحتمل على معنى  
حاسم للكل ايضا وان كان حسم الجواب الثانى منهما مبنيا على ما زعمه  
مجماعة الاختيارى بالمعنى الاعم لمطلق الايجاب والاقتضاء على ما لا يخفى  
واما رابعا فلان عنوان الجوابين صريح في كونهما مبنيين على مذهب  
جمهور الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات وتامها على مذهب كاف

هم بناء على ان المص منهم وابتناء السؤال على كلا القولين لا يقدح في تمام الانهما مبنيان على ابطال القول بالعينية وكونه تحقيقا محلي نظري ظاهر ناهي **قوله** يجوز ان يكون سبق الاختياري عليه آه السبق الذاتي هو المتقدم الذاتي الذي هو تقدم الغلبة الموجبة على معلولها كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وان تحدث الحركتان زمانا وبارزانه التأخر الذاتي الذي هو تأخر ذلك المعلوم عن تلك الغلبة ولا يتكررها المتكلمون وان انكروا القدم والحدوث الذاتي لان القديم عندهم مالم يكن مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا او حادثا ما كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا وتلخيص هذا الجواب فتح كبرى الشكل الثاني كالجواب الذي قبله وبمجرد هذه المناسبة قدمه على الجواب الاخير الخامس والافهواضعف الاجوبة كما ستطلع **قوله** كسبى الوجوب **قوله** هو هذا الوجوب السابق هو الوجوب من جهة اقتضاء العلة الزمنية وهو اعم من الوجوب الذاتي على رأى جمهور المتكلمين القائلين بزيادة وجود الواحد تعالى على ذاته كزيادة الصفات الذاتية عند **قوله** الاشاعة ومن الوجوب بالغير على رأى الكل بناء على انه تعالى وان لم يكن علة موجبة لشيء من الممكنات عند الاشاعة لكن تعلق الارادة العلية بوجوده علة موجبة له بحيث يمنع انفكاكه عنه عقلا عنه الشكل وقال الحكماء كل ممكن موجود وهو مخفوف بوجودين وجوب سابق على وجوده وهو الوجوب الحاصل له بالايجاب غلته الموجبة ووجوب لاحق هو الوجوب بالايجاب غلته المنقطة ولذا قالوا لشيء مالم يوجب لم يوجد وهذا بالمعنى الذي ذكرناه لا يتكره المتكلمون كيف والممكن يحتاج في وجوده الى ما يرجع وجوده على عدمه فكما ان ايجاب غلته اياه سابق عليه سبقا ذاتيا في الواقع وان كان متأخرا عنه في التصور لكونه نسبة بينه وبين غلته فكذلك الوجوب الحاصل من ذلك الايجاب فلا يردان الوجوب صفة الوجود وكل صفة متأخرة عن موصوفها بالذات وكيف يكون سابقا عليه بالذات لو تعد فيه نظر لان الوجوب من العوارض

الذهنية للماهيات للقطع بان السابق على الوجود الخارجي لا يكون من العوارض الخارجية وما ذكر من دفع الاراد انما يتم ان لو كان الوجوب من الاوصاف الخارجية وقد عرفت بطلانه الا ان يقال الوجود الذهني كالمخارجي فتم ان اصل كوجود الزوجية للاربعة فيما اذا تصورت الاربعة وغفلت عن زوجيتها وهو وجود الزوجية في الذهن بذاتها ووجود ظلي كما اذا تصورت الاربعة وزوجيتها فعلى وهو وجود الزوجية في الذهن بصورتها وكذا الكلام في جميع العوارض للماهيات في الازهان كالوجوب والوجود عند التحقيق وكذا جميع النسب وهذا الاعتبار يعلم صلتى القضايا ومطابقة نسبتها الحاصلة في الذهن بصورتها للنسبة الواقعة التي هي موجودة في الازهان ايضا بذاتها وعدم صدقها ومطابقتها لاسما في القضايا الذهنية فتح نقول يجوز ان يكون الوجوب السابق على الوجود الخارجي هو الوجوب العارض في الازهان للماهية الموجود فيها ايضا مع كون ذلك الوجوب حاصلا بذاته لا بصورته ويكون سابقا على حصول الوجود بذاته ايضا لا بصورته وهو لا ينافي كون ذلك الوجوب متأخرا عن الوجود فيما اذا حصل بصورتها وهذا غاية توجب كلامهم وبعد هذا لا يتم ذلك اذا نقل الكلام الى الوجود الذهني فان الماهية مالم توجب لم توجد في الذهن ايضا ولا تخلص الا بان يخص القول بالسبق بالوجود الخارجي او يحمل الوجوب السابق على معنى الايجاب القائم بالعلة السابقة على المعلول بذاته **قوله** اقول فنه انه مع آه اي مع كونه مبنيا على خلاف التحقيق الذي هو القول بعينية الصفات لما عرفت انه لا يمكن صدور الشيء عن ذاته فضلا عن صدوره بالاختيار بالمعنى الاخص وتلخيصه اثبات الكبرى الممنوعة بابطال المنع وحاصله ان ذلك الجواب باطل لانه غير صحيح على رأى احد من الحكماء والمتكلمين وكل جواب شأنه كذا باطل اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان هذا الجواب لا يصح على رأى القائلين بالعينية لما عرفت ولا على رأى القائلين

**قوله** النسبة الواقعة آه هذه النسبة الواقعة بذاتها في الازهان هي عبارة عن الواقع ونفس الامر الذي بالقياس اليه تصدق القضايا او تكذب لانهم قالوا ان جميع النسب من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الازهان قائل

بأن زيادة لانه منع الكبرى المدللة باعتبار رجوعه الى المقدمة القائمة بأن كل ما كان مسبوقا بالقصد والاختيار أه وهي مقدمة مسلمة عندهم بلا خلاف بينهم وإن لم تكن مسلمة عند بعض المتأخرين حيث اعترض على تلك المقدمة من جانب الحكماء بما ذكر فيكون ذلك البعض في مسألة الصفات من الحكماء فتح قول كل عالم يكن هذا الجواب صحيحا على رأى أحد من القائلين بالعينية ولا على رأى أحد من القائلين بالزيادة لم يصح على رأى أحد من فريق الحكماء القائلين بالعينية ولا على رأى أحد من المتكلمين الذين قلل بعضهم بالزيادة كالاشاعرة وبعضهم بالعينية كالمعتزلة والشيعة لكن المقدم حق وكذا الثاني فلا رد عليه ان المناسب ان يحدف قوله وإن اعترض عليه بعض المتأخرين أه عن السؤال ويقصر على ذكر ذلك البعض في الجواب قوله قال بأن الفاعل المختار أه فثبتوا ان الصفات الذاتية اثر الفاعل المختار ولبست بمحادثة فهذا الاراد مشترك الورد بين هذا الجواب وبين الجوابين المذكورين قبل هذا الجواب وهو وهم فاسد لوجهين الاول ان الأثر في الحقيقة انما يطلق على ما يترتب على التأثير اليجاد لا على ما يقتضيه الذات الثاني ان المراد هو اثر الفاعل المختار من حيث انه فاعل مختار والصفات الذاتية آثاره من حيث انه فاعل موجب كالايجاز قوله الذين منهم القائل أه يعنى لا بد من تمام الجواب على رأى كل من فريق الحكماء والمتكلمين لان ذلك الجواب محافضة القول باشتراط كون المحمود عليه فعلا اختياريا والقائل به موجود في كل فريق منهما وذلك الجواب غير تام عند أحد من الفريقين فضلا عن صحته عند القائل بالاشتراط من الفريقين قوله الا ان يقال يجوز ان يكون ذلك القول أه اى القول باشتراط كون المحمود عليه اختياريا هذا دفع لا بطلان الجواب السابق لكنه لا يصح ان يكون مبنيا على جعل المعارض المذكور من القائلين بعينية الصفات لان الجواب المذكور لا يصح على مذهبه ح لوجه بل هو مبني على جعله من القائلين بزيادة

الصفات سواء جعل هو وتابعه من فريق المتكلمين أو جعله فريقا ثالثا غير فريق الحكماء والمتكلمين فإن كان مبنيا على جعلهم فريقا ثالثا فهو مع الكبرى دليل لا بطلان اى لا يحمى ان كل جواب غير تام على رأى أحد من الحكماء والمتكلمين فهو باطل وإن كان مبنيا على جعلهم من المتكلمين فهو مع للصغرى الفاسدة بان الجواب المذكور غير تام على رأى أحد من الحكماء والمتكلمين وما ذكرتم من ان القائلين بالزيادة انفقوا على ان اثر الفاعل المختار حادث بم كيف ويجوز ان يكون ذلك المعارض المذكور فائلا بزيادة الصفات وصدورها عن الذات بالاختيار بالمعنى الاخص بناء على ان محذور الاعتراض على تلك المقدمة المسلمة عند جمهورهم لا يخرج من مذهب المتكلمين نعم على كلاً التقديرين رد على هذا الدفع ان الجواب المذكور ح انما يدفع اصل الاراد اعنى الاراد بالبناء على الصفات الذاتية عن ذلك المعارض وتابعه فلا يكون تاما على رأى غيرهم من الحكماء والمتكلمين فدفعه بان ذلك القول بالاشتراط يجوز ان يكون لمعارض المذكور وتابعه فلا يجب دفعه عن غيرهم ففي كلامه غاية اجمال وطى مسافة بفضلة حادثا كذا ويقررها وبقول فيه بحث من وجوه الاول ان المحض والشارح وغيرهما من المحققين قائلون بالاشتراط المذكور ولبسوا بتابعين للمعارض في الاعتراض المذكور الثاني ان ذلك الجواب باطل عالما من ان تعلق خلق الارادة بنفسها وبما يتوقف هي عليه مسلمة لمقدور أو التسلسل الحاصلين فلا يمكن صدور تلك الصفات عن الذات بالاختيار بالمعنى الاخص فالواجب ان يطله دفع الابهام صحة الا ان يقال لم يعرض لابطاله بذلك الاستلزام لانه لا يجري في الصفات التي لا يتوقف عليها الارادة ومانع الكبرى الكلية القائمة بالشيء من تلك الصفات مصادرة بالاختيار بالمعنى الاخص يتكفيه جواز صدور بعض الصفات المذكورة الثالث ان اراد صحة الجواب المذكور بالنسبة الى جميع الصفات فقد عرفت بطلانه وان اراد صحته بالنسبة الى بعضها فلا يكون حاسما



لمادة الاشكال على مذهب ذلك المعترض بالنسبة الى جميع الصفات  
والاربع ان ذلك الجواب يط بالنسبة الى جميع الصفات قطعاً لانه مستلزم  
لامكان صفات النقص التي هي اضدادها وهي الموت والجمل والعجز  
وعدم الارادة والاصم والعمى والبله وما كانت انفس هذه الصفات  
الموجبة للنقص مستحيلة في حقه تعالى كان ام كانها الذاتي له تعالى مستحيلة  
ايضاً بناء على ان امكان الحال مح ايضاً وقد ذكر مثله في المئة المذمومة  
في حاشية الاداب بما لبس هذه الصفات والخامس اذا صح هذا الجواب  
بناء على مذهب المعترض مع بطلانه فلم لا يجوز الجوابان المذكوران ان قيل  
بناء على مذهب الاشاعرة مع صحته قوله ويمكن ان يجاب بمنع  
كون شاء الله تعالى آية اي منع بطلان اللازم فلا حاجة الى صرف  
الاختياري في ذلك القول وفي نصرت الحمد عن ظاهره بل يجب ان يحمل  
على ظاهره لخرج عنه الصفات الذاتية سواء للواجب تعالى او لغيره  
كالملكات قوله يجوز ان يكون اطلاق الحمد عليه اي على التشاء  
المذكور على سبيل المجاز المرسل بناء على ان تلك الصفات مبادئ افعال  
اختيارية فالشاء عليها لان التشاء على الافعال لان لمبادئ حكم المقاصد  
فالطلاق الحمد الموضوع للتشاء على الافعال على التشاء على الصفات الذاتية  
من باب ذكر المروم واردة اللازم او على سبيل الاستعارة المصرحة بناء  
على ان تلك الصفات بمنزلة الافعال الاختيارية للواجب تعالى في انهما  
لا يختصان الى امر خارج عن الذات والصفات فالثناء على الصفات  
الذاتية كالثناء على تلك الافعال في انهما بسبب امر خارج عن الذات  
والصفات وبهذا ظهر ان المجاز المرسل والاستعارة في لفظ الحمد كما هو  
صريح الجواب لافي الحمد عليه كما وهم نعم رد ان المجاز المرسل المنى  
على كونها مبادئ افعال اختيارية لا يجري في الصفات التي ليست  
مبادئ تلك الافعال كالسمع والبصر والكلام فان الارادة مع القدرة  
وما توقفان عليه كافية في الافعال عند الاشاعرة الا ان يقال ليس المبادئ

يعني الموقوف عليها بل بمعنى الاسباب والنشأ وقد كان ارسال الرسل عم  
فعلا اختياريا مترتباً على صفة الكلام وكذا تحذيره تعالى المترتبة  
على سمعه وبصره كثيرة في القرآن واعلم اننا قلنا شئ الله تعالى على علمه  
وارادنا من العلم الفعل الاختياري مجازاً من اطلاق اسم السبب على المسبب  
فهو جديلازاع وانما النزاع فيما اذا اريد بالعلم معناه الحقيقي وكذا الكلام  
في مثل الصفات فاذا ذكر هذه الصفات الذاتية في مقام الحمد عليه  
اعمالها فاعلم ان الموضوعات لها اوبالفاظ مجازية فالثناء هناك على هذا الجواب  
ليس بحمد حقيقة فلا يسميه قولك الحمد لله الا اذا اريد بالحمد ما يطلق  
عليه الحمد حقيقة او مجاز او على الاجوبة السابقة يكون جديلاً حقيقة  
ويشمله الحمد في قولك هذا مع ارادة حقيقة الحمد ثم هذا الجواب انما يتم  
على مذهب المتكئين لا على مذهب الحكماء لان صفاته تعالى لا يكون  
مبادئ افعال اختيارية عندهم بل مبادئ افعال ايجابية اللهم الا ان يحمل  
الاختياري على المعنى الاعم ههنا ولم يتعرض بذلك قياساً على ما مر وانت  
خير بان هذا الجواب ينافي مانقلناه من الرنحشري والمص من ان الله تعالى  
استحقاقاً ذاتياً للمحامد ولعله لهذا الخرج عن الاجوبة قال المص الذي  
هذا ما سواه الطريق لا يخفى ان تعليق الحمد بالمشتق يقتضي عليه المأخذ  
فالمبدأية هي الحمد عليه ههنا لكنها حلة لا يثبت كل جديله تعالى  
لا يثبت ولا التوجه عليه ان الحمد اللغوي اعم من ان يكون بازاء الانعام  
ومن ان لا يكون وهذا ينشأ نوع من الانعام فلا يكون نبوت كل جديلاً وشبوت  
الجنس واختصاصه تعالى لاجل هذه العلة وجعل التحليل بالهداية  
قيلاً مختصاً بموضوع الفضيلة اعني الحمد غير ملائم لمقام الحمد بل الملازم  
نعمه من كل ما يطلق عليه الحمد ولو مجازاً كما لا يخفى بخلاف ما اذا جعلت  
علة لا يثبت كانه قيل انما نصفه باختصاص كل جديله تعالى لاجل هدايته  
اي ما سواه الطريق فلا محذور بناء على ان قيود الكلام قد تكون قيود للشبوت  
وقد تكون قيوداً للآليات كما نقرر في محله ثم لا يخفى ان الطريق مأخوذ

في مفهوم الهداية كما تعرف فان لم يجرد الهداية عنه ليكون الطريق  
المرئي عبارة عن الطريق الموصول الى الحق وهي الحواس والدلائل  
العقلية والعقلية ان جعل سواء الطريق على مطلق الحق هو القنون  
العقلية والعقلية ان جعل على الاسلام والشرعية فيجوز جعل الهداية  
على كل من العتق لكن يحتاج الى تجريدتها عن المطلوب المأخوذ  
فيهما لان المط حيث سد سواء الطريق وان جردت عنه ليكون الطريق  
المرئي هو سواء الطريق فالهداية ههنا بالمعنى الاول ولا يحتاج  
الى تجريدتها عن المط حيث سد لان المط حيث سد هو المط الاصل الذي هو  
رضاء الرحمن والاول ان نسب بدساجة هذا الكتاب قال الشارح قيل  
الهداية بالدلالة اي الارشاد واثبات الطريق فالطريق معتبر في كلا  
معنى الهدايتي والارشاد مجرد المنشأة للرشد والرؤية  
اي العلم سواء العقل من ذوي العلم والادراك اولا كما في هداية  
القرآن والخباء <sup>في هداية</sup> قال الشاعر وان صخر التألم الهداية به  
كاه علم في راسه <sup>شبهه</sup> كثر وسواء حصل للدلول رؤية بالفعل  
اولم يحصل كما في آية تهود لانهم عني فالارادة الواقعة في تفسير الهداية  
بالمعنى الاول بمعنى ما يطلق عليه الارادة حقيقة كما اذا حصل رؤية المذلول  
او محاذرا كما اذا لم تحصل على نحو قولهم علمه فلم يعلم وتعلق قوله على  
ما يوصل بالدلالة معنى على تجريدتها عن الطريق او على التوكيد  
والالاختصاص بالهداية بهذا المعنى في اراء طريق الطريق لان الموصول  
عبارة عن الطريق حسا كان او عقليا كالشرعية بخلاف ما اذا جعل  
على التجريد او التوكيد اذ يتدرج فيها حيث تداراة نفس الطريق ولا يخرج  
اراة طريق الطريق اما بناء على ان المط في قوله الى المط اعم من المط  
الاصالة او بالتبع او بناء على ان الاصل الى المط الاصل اعم من الاصل  
الى الذات او بالواسطة وحذف مفعول بوصول المتعمم اي كل من يسلكه  
بشرط ان يسلكه وفائدة التجريد او التوكيد اسناد الاصل الى الطريق

قوله او محاذرا وينتمى الى الهداية محاذرا  
الا حوزة في مفهوم الهداية محاذرا  
فيما لم يحصل الرؤية يكون الهداية  
محاذرا ايضا هي خفي في الكتاب

لا الى الدلالة ليجاز عن المعنى الثاني والعدول عن طريق موصول لقصد  
استمرار الاتصال ولعله للتنبيه على ان الدلالة على طريق لا يستمر  
ايضاه كالطريق الذي ينشعب منه طرق آخر لا يسمى هداية  
واما افتراق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة فليس يشي لان الشريعة  
تنشعب الى طرقهم والالكانت طريقهم موصلة الى الحق ايضا فيلزم  
تعدد الحق بل لانهم احدثوا فيها طرقا وسلكوا وقيل دفع الدلالة  
الموصلة الى المط بالذات او بالواسطة ايضا واسناد الاصل الى كل  
من الطريق والدلالة محاذرا وحقيقة الاسناد الى الله تعالى او لاحقيقة له  
ههنا كما في قولهم اقدم الى بلدك حق لي على فلان على ما ذهب اليه  
شيخ عبد القاهر ورجح المص في شرح التلخيص وهذا المعنى انحصر مطلقا  
محبس الجمل من المعنى الاول اذ كل دلالة موصلة دلالة على طريق موصول  
ولا عكس كما في آية تهود هذا ان لم يعتبر استمرار الاتصال في المعنى الاول  
والا فبينهما عموم من وجه اذ قد يوجد الدلالة الموصلة في طريق غير مستمر  
الاتصال ورجح القول الاول على الثاني اي حكمه بخلافه عليه  
ونسب الثاني الى البعض ونقض اي اذ قد نسب الثاني الى البعض  
ونقض فالعطف من عطف العلة على المغلول وظاهر كلامه ان المرجح  
لم يصحح ترجمته لكن الشارح فهمه من نسبة الثاني الى البعض ثم نقضه  
بقوله تعالى واما تهود فهدى يساهم فاستحبوا المعنى على الهدى بان  
يقال للقول الثاني منقوض بهذه الامة وكل ما هو منقوض عند ظاهر  
بخلاف القول الاول الغير منقوض بالآية المذكورة اما الكبرى فظاهرة  
واما الصغرى فلان المراد فهدى يساهم الى طريق الحق ولو كانت الهداية  
بالمعنى الثاني لزم ان لا يصحح قوله تعالى فاستحبوا المعنى لان الهداية  
ح تدل على رؤيتهم الحق والمعنى يدل على عدم رؤيتهم وهما متافيان  
فالنقض في المنقوض بالمعنى اللغوي الذي هو الابطال او انقض  
الشبهى الذي هو ابطال المدعى باستلزامه خصوص القساد الذي هو



عدم صحة الآية لان المراد نقض القول والحكم بان الهداية موضوعة  
 بالمعنى الثاني كما عرفت لكن ظاهر سياق كلام المحشى يدل على ان المراد  
 من النقض في هذا المقام نقض التعريف بعدم الجامعة لعدم صدق  
 الثاني على ما في الآية الثانية والاول منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي  
 من احببت ولكن الله يهدي من يشاء لانه عليه السلام هدى الكل  
 بمعنى الاراء فلا يصح سلبها عنه عليه السلام بخلاف الاتصال وهذا  
 معارضة وتقريرها كالاول او نقض لدليل المعلن باجراء خلاصته  
 في مرجوحية الاول بناء على ان مدار استدلاله هو النقض بالآية ولا مدخل  
 فيه لخصوصية آية نمود فتح بقول الناقض هذا الدليل جار  
 في مرجوحية الاول بان يقال الاول منقوض بالآية ايضا مع تخلف  
 حكمه عنكم فيكون نقضا بطريق الالتزام او باستلزامه  
 كون كل منهما راجحا ومرجوحا لجرانه في كل منهما وهو بط فيكون نقضا  
 بطريق التحقيق ولما لم يكن للعلل اسقاط دليل المعارضة او النقض  
 يمنع كون الاول منقوضا بالآية الثانية مستندا يجوز كون الهداية  
 فيها مجازا من باب ذكر العام واردة الخاص والكلام في المعنى الحقيقي  
 يبقى دليلا بلا معارض او بلا ناقض دفعه بقوله واحتمال التجوز  
 بعلاقة العموم والخصوص مشترك بين الداليلين اى مثل هذا المنع وارد  
 على دليل المعلل ايضا بان يقال يجوز ان يكون الهداية في الآية الاولى  
 مجازا من ذكر الخاص وازادة العام فاما ان يتم الدليل لان معناه لايمان  
 معا فتسلم احدهما دون الآخر تحكم ظ فيكون هذا الكلام اثباتا  
 لا مقدمة لانه بطريق الالتزام ويمكن ان يكون اثباتا لها بطريق التحقيق  
 بان احتمال المجاز في كل من المعنيين غير ناش عن دليل فبالا  
 يلتفت اليه او بان مبنى النقض على الظ المتبادر فلا يفتدح بالاحتمال  
 بل جوح ولما لم يجد سبيلا الى دفع النقض والمعارضة باحتمال المجاز  
 شرع في دفعهما باحتمال اخر ففقال والمناقشة في امتناع جملة اى جعل

قوله تعالى انك لا تهدي من احببت على هذا المعنى الاول محال فكون  
 مقنونا بالآية الثانية مما قال في الحاشية في توجيه المناقشة المذكورة  
 لا يمكن ان يقال الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت  
 بمعنى الهداية على ما يوصل الى المطبوع انك لا تمسك من ارادة الطريق  
 لكل من احببت بل ان رذته انتهى وسبجي تفصيل الكلام فيه ولعل  
 قوله تأمل اما اشارة الى ان هذا الجمل بعيد لا يقدح في دليل المعارض  
 والناقض ايضا اولى ان هذه المناقشة ليست بمشتركة كاحتمال التجوز  
 وصحة الكل قوله والمشهور هو العكس من كلام المص ايضا كما  
 صرح به في شرح السلفية للمفاتيح قوله وقيل يمكن اه اى ذكره المولى  
 الظاهر قوله ويحتمل اه يعنى لو كان التوفيق بينهما بما ذكره هذا  
 القائل لكان المعنى الشرعى عند المعتزلة هو المعنى الاول وليس كذلك  
 والماحله صاحب الكشاف في قوله تعالى هدى للفقين على المعنى  
 الثاني لانه متصلب في الاعتزال واعرف بمعاني القرآن من غيره وبان الظ  
 ان يحمل الفاظ القرآن على معانيها الشرعية لكنه حمله عليه فالظاهر  
 التوفيق بعكس ما ذكره هذا القائل بان يقال كلام الاشاعرة في المعنى اللغوي  
 او المعروف العام او المشهور مبنى على المعنى الشرعى فتح يدفع التدافع  
 المذكور ايضا وينطبق على ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير هذه  
 الآية وعلى ما ذكره ائمة التفسير من الاشاعرة في هذه الآية ايضا حيث  
 جعلوها على المعنى الاول الشرعى عندهم ج ولو تعرض به ايضا لكان  
 اول الامتثال معارضة ان صاحب الكشاف مع تصليه في الاعتزال جعلها  
 على المعنى الاول في آية نمود لانا نقول قوله تعالى فاستحيوا المعنى على  
 الهدى قرينة صارفة عن المعنى الثاني بخلاف قوله تعالى هدى للفقين  
 بل تقول ان في الهداية المستندة الى القرآن او النبي عليه السلام ان يحمل  
 على معنى الاراء ومع ذلك جعلها على المعنى الثاني بناء على ان  
 لا يجوز في جعل الكتاب عين الاتصال بمسألة في السببية لكن مجر

قصد المبالغة لا يكون صارفا عن حقيقة فهو ما جعلها على المعنى الثاني  
الا لجل كونه معنى حقيقيا شرعيا عنده وهذا يدفع عن الخشي ما يقال  
صرح القائل بان النزاع بين الفريقين في المعنى الشرعي المراد في اغلب  
الاستعمال ولا يصح رد توفيقهما بواحدة بل يجب ان يقال ان الزمخشري  
رفع تصلبه في الاعتزال لجل اعلت الهدايات الواقعة في القرآن على المعنى  
الثاني حتى يتفرع عليه قوله فالأظهر اه نعم يتجه عليه بحثان الاول  
ان ما ذكره انما يتم او لم يكن الهداية مشتركة بين المعنيين الشرعيين  
عند صاحب الكشاف وغيره وهو م لا يقال سنبطل اصراره على المعنى  
الثاني مع الفرق بين المعنى واللزام الثاني ان جملة كلام الاشاعرة  
في الكتب الكلامية على غير المعنى الشرعي عندهم ليعد من جل كلام  
الزمخشري على خلاف المعنى الشرعي عنده فالأظهر هو التوفيق بين  
ما ذكره القائل قوله هذا عند الجمهور اه اي تخصيص الهداية  
باخذ المعنيين عند جمهور الاشاعرة والمعتزلة واما عند اهل التحقيق  
منها ومن غيرهما فهي مشتركة بينهما شرعا ولغة او شرعا فقط او لغة  
فقط والأظهر الاقدم فالأقدم وما سنبطل من المص من باب الاشتراك بين  
الاولين وتعدبها بنفسها او بحرف الجر قرينة معينة ويتجه على التحقيق  
انه اذا اراد اللفظ بين كونه مشتركا بين المعنيين وبين كونه حقيقة  
في احدهما مجازا في الآخر فالساقى اولى لانه على تقدير الاشتراك يحتاج  
استعماله في كل منهما الى قرينة فيحتاج في استعماله الى قرينتين بخلاف  
ما اذا جل على الثاني اذ الحقيقة المفردة لا يحتاج الى قرينة فكيفه قرينة المجاز  
والقول بان تلك الاولوية كونه حقيقة في واحد من المعنيين وما نحن فيه لبس  
من هذا القليل غنصه اهل التحقيق وان كان منه عند الجمهور  
فما لا يلتفت اليه لان دليل الاولوية جار فيه ايضا ولا يخلص الابان  
استعمال الهداية في كل من المعنيين شايع فالأظهر الاشتراك فليست مما  
يدور بين الامرين من غير رجحان احدهما على الآخر ثم انه انما نقل هذا

التحقيق

الخصي الذي ذهب اليه الشيعة لان هذا المحل محل نقل المذهب لانه لا إشارة  
الى توفيق يمكن بين ما ذكره القائل لانه توفيق بمحالة نصية واحد  
من الجمهورين قوله اورد عليه انه لو اريد من الايصال في التعريفين  
الايصال بالفعل للمدلول اي المدلول تلك الدالة واحدا كان او جماعة لكن  
اذا وقع ايصال بعضهم دون بعض يتحقق وصف الايصال بالفعل للمدلول  
كما يتحقق فيما اذا كان ايصال الكل وحاصل الايراد ابطال كل من الدليلين  
المتعارضين باستلزام الحكم الباطل لان دليل الشريعة على رجحان الاول  
تخصيص النقص بالاية الاولى بالتعريف الثاني ودليل الشئ على رجحان الثاني  
تخصيص النقص بالاية الثانية بالتعريف الاول كما اشرنا في تقريرهما وتلخيص  
الارادان الدليل على رجحان الاول تخصيص النقص بالاية الاولى بالتعريف  
الثاني وعلى رجحان الثاني تخصيص النقص بالاية الثانية بالتعريف الاول  
وتخصيص النقص باحدهما تحكم باطل اما الصغرى فظ واما الكبرى  
فلان هذين التعريفين اما ان يراد بالايصال فيهما الايصال المقيد بقيدين  
واحد هما قيد بالفعل واثنيهما قيد للمدلول او يراد ما هو اعم منه بحذف احد  
القيدان او كليهما وكما اريد الاول ينتقص كل منهما بالاية الاولى ولا ينتقص شئ  
منهما بالاية الثانية وكما اريد الثاني لا ينتقص شئ منهما بالاية الاولى وينتقص  
كل منهما بالاية الثانية فاما ان ينتقصا معا ولا ينتقصا معا فتخصيص النقص  
باحد التعريفين بلا تخصيص لا يقال لا يتصور ايصال الدلالة لغير المدلول وان  
تصور ايصال الطريق لغيره لا نقول لعله مبني على ان المراد من المدلول هو  
المتق بالدلالة وراى وجوده عند دلالة شخص آخر غير مق بالدلالة ويصل  
هو معه او وحده بالدلالة التي كانت لذلك المتق فيكون تلك الدلالة موصلة  
لغير المدلول بهذا المعنى قوله فلا ينتقص شئ منهما بالاية المذكورة اما على  
تقدير حذف قيد بالفعل فقط اي مع بقاء قيد المدلول فظ ضرورة ان دلالة  
عمود والشريعة السنية لهم من شأنهما ان توصلا فكل من الدلالة  
والطريق هناك موصل بالقوة للمدلول الذي هو عمود واما على تقدير



حذف قيد المدلول فقط مع بقاء قيد بالفعل فلان دلالة صالح عم  
 وشربته أو صلتا غير تعود والمراد من الآية زيد من أربعة آلاف من المؤمنين  
 كأيته انتمالته غير فكان كل منهما موصلا بالفعل بغير مدلول وإذا لم ينقص  
 على تقدير حذف القيدين فعدم انتفاضه على تقدير حذفهما معا  
 بالطريق الأول ولذا تركه ههنا بحث وهو ان إيصال الدلالة بغير المدلول  
 لا يتصور في ذاته الزاجب تعالى وان حل المدلول على المعنى بالدلالة  
 إذ لو لم يكن دلالة ذلك الغير مرادة له تعالى لما حصل تلك الدلالة كما  
 لا يتصور ذلك في ذاته تعالى لا يتصور حل المدلول على المتق بالذات  
 لان دلالة كل واحد مرادة له تعالى بالذات وإنما يتصور ان في دلالة العباد  
 ولا يخلص إلا بان يحمل مراده من المدلول على المفعول الأول للهداية  
 قوله ويمكن دفعه أم قيل عنه يمكن نفي الجواب بوجهين الأول ان يقال  
 ان المتبادر من الإيصال في التعريفين الإيصال بالفعل للمدلول بناء على  
 ان المتبادر من المشتقات لكنه في الأول مشروط بسلوك المدلول للطريق  
 المدلول عليه وذلك الاشتراط متبادر ايضا من كون الإيصال صفة للطريق  
 اذا المتبادر منه ان يوصل بالفعل على تقدير السلوك فيه ولما يلزم من  
 الدلالة سلوك المدلول فاذا اتفق ذلك الشرط السدى هو السلوك انتهى  
 الإيصال المشروط ثم ان حاصل الجواب باختيار الشق الأول ومنع المحذور  
 مستند بان الفعل في التعريف الأول فرضي مشروط بالسلوك وفي التعريف  
 الثاني محقق غير مشروط بذلك وان حل الفعل في السؤال على الفعل  
 المحقق كان هذا الجواب على هذا الوجه باختيار شق ثالث كالوجه الثاني  
 والثاني ان يقال ان المتبادر من الإيصال في التعريف الأول الإيصال  
 بالقوة لكونه فيه صفة للطريق وفي الثاني بالفعل لكونه صفة للدلالة  
 انتهى أقول ان هذا ان اريد بالإيصال بالفعل في التعريف الثاني الإيصال  
 الخارج من القوة الى الفعل وقت الدلالة يخرج عنه الدلالة المتوصلة بعد  
 وقت الدلالة مع انها هدايات بالمعنى الثاني قطعاً وان اريد الإيصال

الخارج من القوة الى الفعل واراد الاستقبال كما هو الملازم لما ذكره اهل  
 الأصول من ان المعنى في عقد الوضوح في العرف واللغة هو الفعل في احده  
 الارمنة سواء قبل الحكم او بعده او معه ففيه ان تخصيص الإيصال  
 في التعريف الأول بالإيصال القوة المتعاقبة للفعل بهذا المعنى يوجب خروج  
 الدلالة على طريق موصل في احده الارمنة عن التعريف الأول مع  
 انها هداية بالمعنى الأول الأعم قطعاً ولا يخلص إلا بان يحمل القوة على  
 معنى الامكان المجامع للفعل كما في قولهم الضاحك بالقوة عرض  
 آدم الانسان وح كرن الجواب باختيار شق ثالث باختيار شق الأول  
 في التعريف الثاني واختيار الشق الثاني في التعريف الأول لكن باعتبار  
 حذف قيد بالفعل ولم تعرض باختيار الشق الثاني بحذف قيد المدلول  
 في التعريف الأول إذ لا يصدق التعريف الأول ح على الدلالة على طريق  
 لم يوصل ولا يوصل احداً كما لا يراد الى دليل اصول يمكن التوصل به  
 وغير موصل بالفعل للمدلول ولا غيره قوله على ان اختلاف التعريفين  
 أم هذه العلاقة بطريق الترتي من المنع الى الاستدلال على ان لا يحكم  
 في تخصيص النقص باحد التعريفين فيكون معارضة المناقض وذلك  
 الاستدلال اما بان يكون العلاقة تسليمية او سريانية مبنية على التبادر  
 وتقريرها لو اريد باحد التعريفين ما اريد بالتعريف الآخر لم يكن هناك  
 تقريران بخلاف ان لا يحسب اللفظ واللازم بعبادة فثبت اختلافهما  
 معنى وذلك الاختلاف المعنوي مبني على اختلاف آخر بينهم هو ان وصول  
 الاول مستغرق للمدنية ولا فرعها المعنوي بالتعريف الثاني وغير المعنوي  
 بالتعريف الأول فوجب ان يراد بالثاني إيصال المدلول بالفعل الى المط  
 وبالأول الإيصال في الجملة أي الإيصال مطلقاً غير مقيد باحد  
 القيدين فقط أو بشئ منها فلا يحكم في تخصيص النقص باحد  
 التعريفين قوله في ان وصول المدلول معتبره لا ينبغي ان يعتبر  
 في مفهومها الإيصال لنفس الوصول فانه خارج عنها قطعاً فالمراد ان

ما يوجب وصول المدلول معتبرا ولا اوانه معتبر في لوازمها ومما يدل  
على ان الوصول خارج عنها قوله فيلزم وصول المدلول قوله فالتعريف  
الاول آه لا يقلل ان اراد ان الحكم بهذين الابتدائين متفرع على اختلافهم  
في اختيار الوصول وعدم الاختيار فذلك التفرع مما لجواز العكس وان اراد  
ان ذلك الحكم معلوم بالشهرة المستفادة من قوله كما هو المشهور فلا وجه  
للفاء الدالة على التفرع بل الوجه ان يقال وعلى ان التعريف الاول  
مبنى آه لا نقول هذا التفرع بواسطة مقدمة مطوية مشهورة هي  
ان المعتبرين عرفوها بالتعريف الثاني وغيرهم بالاول كما اشترنا وبهذا  
يندفع عنه ما يمكن ان يقال ان كون التعريف الاول مبنيا على الثاني  
والثاني على الاول انما يفرغ اذا لم يجعل العلاوة تسليمة اذ بعد تسليم انتفاء  
الدلالة من جهة القاطع التعريفيين لا يتعين ذلك الجواز العكس ايضا  
مع ان قوله كما هو المتبادر يؤيد كونها سريانية قوله لانه نقض اجاب  
او معارضة على ترجيح آه دالة على ترجيح الاول او مبنية على ذلك الترجيح  
وقد عرفت تقريرهما لكن الاظهر تقديم المعارضة لاحتياج النقض  
الى الكسر الا ان يقال قدم النقض لانه الظاهر من قوله ايضا في قوله والاول  
منقوض ايضا وفيه نظر اذ يجوز ان يحمل على معنى كما دل على رجحان  
الاول دليل عليه رجحان الثاني دليل آخر ايضا فذلك القول صالح  
لكل من النقض والمعارضة من غير ترجيح ثم ان المستفاد من سياق كلامه  
ان المرجح هو الحكم الحضري لا التعريف الا ان يقال ترجيح الحكم  
الحضري يستلزم ترجيح التعريف قوله لاحتمال ارادة المعنى الثاني  
محاذرا من بيان ذكر العلم واردة الخاص المعين بخصوصه نعم لو اراد الخاص  
بعمومه كما اذا قلت رأيت انسانا واردت زيدا لكن لا على وجه تريد تسمية  
عند مخاطبتك عن حيرة بل اودته باعتبار انه فرد من افراد الانسان لم يكن  
محاذرا كانه نص عليه النص في شرح التلخيص لا يقال لا حاجة الى هذا  
الاحتمال لان مادة النقض يجب ان يكون متحققة وقد نقضها الله تعالى

في الآية

في الآية الثانية لا نقول انما يتوجه ذلك لو اراد بالنقض ههنا نقض  
التعريف وقد عرفت ان المراد نقض الحكم ولو سلم فمجرد ان الدلالة  
الاولى لم تصدرت عن التي هم كانت هداية كاف في النقض الا يرى  
ان الحصرات الساهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها  
واسكانها واستانها ولذا يعرف الشيء اولا ثم يحكم عليه بامكانه او امتناعه  
وبهذا يظهر اختلال ما ذكره الشارح في شرح العقائد حيث عرف الاشعري  
بأنه لا يمكن ان يوجد ان يمكن ان يوجد احدهما بدون الآخر واعتراضا  
عليه بل ان فرضا جسيما قديما لم يكن انفساك احدهما عن الآخر  
لان ما لبث فتم احتمال عدمه مع التماس غير ان واجاب الشارح بان الجسامين  
القديمين مستحيلان عند التكميل ولا يتقضى التعريف بالجسامين المفروضين  
بل لا بد من تحقيق المادة انتهى قوله فكما انه لم يقدح آه لا يخفى ان الظاهر  
الملازم لدعوى الاشتراك في الشرح ان يقول فاما ان يتقضى ادعا  
اولا يتقضى معا لكنه بوجه انتقال السائل من وظيفة الاستدلال الى وظيفة  
المنع بان يقال واحتمال التجوز مشترك فكما ان دليلنا هم فكذا دليلك مع  
ان الواجب في مقابلة المنع اثبات المقدمة المهمة فعدل عن الظاهر الملازم  
الى ما ترى للتنبيه على انه جواب باثبات المقدمة المهمة اما بان تلك المقدمة ثابتة  
مسئلة عندك دفعا للحكم او بانها غير ثابتة في الواقع بناء على ان ذلك  
الاحتمال غير مبنى عن دليل فلا يلتفت اليه في شيء من الدليلين او بناء  
على ان المراد من تلك المقدمة هو ان الاول منقوض بحسب الظاهر كما يشير الى الكل  
بخطه ما قبل ان يطالب بابطال تقوية السند للمنع وهو خارج عن قانون  
الناظرة قوله ويمكن دفع السؤال المقدر اه هذا الدقع اجواب  
ببائت المقدمة المهمة ايضا اما بتحرير محمولها بان المراد منقوض بحسب  
الظاهر لا مقوض بحسب الظاهر والباطن فثبت تلك المقدمة قطعاً لان  
الانتقاض الظاهري مقطوع به وان لم يكن الباطني كذلك او بتحرير مادة  
المقدمة بانها ظنية مبنية على الظاهر المتبادر الذي هو كون الهداية في الآية



حقيقة لا محذور وهذا القدر كاف في اثبات رجحان التعريف  
الثاني في مقام المعارضة كما انه كاف في مدعى المعلن الذي هو رجحان  
التعريف الاول لان دعوى ان حقيقة الهداية مخصصة في معنى كذا  
ظاهرا ايضا فيكون المقدم معلومة بالعلم المناسب للمطلب فيبطل المنع  
المذكور عند اذالك كانت المقدمة مقدمة دليل المعارضة وبه يتبين  
المنع المذكور عن دليل المعلن ايضا واذا كانت مقدمة من دليل النقص  
فهذا القدر ايضا كاف في ابطال دليل المعلن طالما اذا ابطال الظاهر  
موجه يوجب على المعلن دفعه كالأبطال القطع وماتوهبه بعضهم  
ههنا من المعرف مانع فيندفع النقض عن التعريف بادنى احتمال فتبين  
فاسد لان المعرف بالتعريف الثاني ناقض او معارض ههنا وقوله والاول  
منقوض دليلا وقد منع المعرف بالتعريف الاول فلا بد من اثبات الم  
كما لا يخفى نعم يجنب على المحشى ان هذا الدفع سواء كان بخبر مجمل  
المقدمة المنة او بخبر مادتها هو من محتملات جواب الش كما اشترنا  
هو اللفظ فلا وجه لعله دفعه مغاير الجواب الش قوله واما القول  
باحتمال الاشتراك ههنا اى في مقام منع الدليل النقض والمعارضة بان  
تقول لاني ان الاول منقوض لجواز ان يكون الهداية مشتركة بين المعنيين  
كما يستقل عن المص او بينهما وبين عدم الاهلال كما نفيه المحشى  
عن بعض المحققين فيكون احتمال الاشتراك منع آخر يدل السؤال المقدر  
ويدل عليه كلام هذا القائل فانه بعد ما نقل قول الش واحتمال  
التجوز مشترك قال اقول لكن احتمال الاشتراك مجوز انتهى وبهذا بطل  
امر ان الاول ما نقل ان قوله ههنا بمعنى في مقام التأييد ايضا كان هذا  
القائل قال واحتمال الاشتراك ايضا مشترك مع انه لا يفهم من عبارة  
المحشى بوجه انى ما قيل القول بالاشتراك من هذا القائل ليس تصحيح  
رأى احد من المحققين بل تحقيق المقام وكون الهداية في كل من الاثنين  
محمولة على معنى حقيقى قوله فلا بد ان يكون احدا الفريقين اه

ثم نقل فلابد ان لا يكون شئ من الفريقين قائلا بالاشتراك لانه لا يفرع  
عن كون اختلاف الفريقين مثبتا على الاختلاف في ان الهداية تعتبر فيها  
الوصول او لا وذلك لان الهداية في هذه القضية المختلفة فيما بين  
الفريقين بمعنى ما يطلق عليه الهداية حقيقة لا باحد المعنيين المذكورين  
الخصوصية السطوح بان الوصول معتبر في المعنى الثاني عند كل فريق وغير  
معتبر في المعنى الاول عند الكل ايضا فلا يمكن النزاع بينهما باعتبار  
المعنيين وانما يمكن النزاع في ان ما يطلق عليه الهداية حقيقة  
الوصول او لا نعم هل يعتبر فيه الوصول اولا فتح نقول عنوان ما يطلق  
عليه الهداية كلى صادق على كل من المعنيين على تقدير الاشتراك مخصص  
في احدهما على تقدير عدم الاشتراك فلا يكون ما ذهب اليه الفريق  
الثاني من ان الهداية تعتبر فيها الوصول موجبة شخصية بل هي اما  
موجبة كلية فائلا بان كل ما يطلق عليه الهداية حقيقة يعتبر فيه  
الوصول كما هو اللفظ وح يمكن القول بالاشتراك للفريق الاول الذاهب  
الى تخصيصها الذي هو رفع الاجاب الكلى ولا يمكن للفريق الثاني اذ  
لا يصح القول باعتبار الوصول في المعنى الاول قطعيا واما موجبة جزئية  
فائلا بان بعض ما يطلق عليه حقيقة يعتبر فيه الوصول او محمولة في فوقها  
وهل التقديرين يكون الامر بالعكس اى يمكن القول بالاشتراك للفريق  
الثاني دون الفريق الاول الذاهب الى تخصيصها السلب الكلى القائل  
بان الشئ مما يطلق عليه حقيقة بما يعتبر فيه الوصول اذ لا يصح القول  
باعتبار الوصول في المعنى الثاني بوجه ولذا ايم احد الفريقين  
الذين القائل بالاشتراك هذا واقول يتوجه على المحشى ان مع دليله  
النقض او المعارضة مستندا باحتمال الاشتراك انما يظهر كونه توها  
طدلهما التقدير لو كان مراد القائل احتمال الاشتراك عند كل من الفريقين  
وليس كذلك اذ المنع المذكور لا يتوقف على الاستناد بذلك بل هو  
من فضول الكلام اذ اللفظ هو الاستناد باحتماله عند الفريق الاول الذي

ذلك المنع من جانبه فحججنا ببيان فساده الى اثبات عند الفريق  
الاول بخصوصه لا يكون قائل بالاشتراك وقد عرفت انه لا يفرع على  
ما ذكره هنا ولا على قوله بل الظاهر ان كل واحد منهما اه لان قيد الظهور  
يشافي دعوى التوهم الفاسد نعم لو كان مراد القائل تأييد القول  
السايق على ان يكون مراده واحتمال الاشتراك مشترك بين دليلي  
الفريقين كما قبل يظهر فساده بهذا القدر لكن قد عرفت ما فيه  
ايضا فان قلت لو كان الفريق الاول قائل بالاشتراك لبطل استدلاله  
على رجحان الاول بنقض الثاني لان القول بالاشتراك كما بهدم دليل  
الفريق الثاني يهدم دليل الفريق الاول اذ لا نقض لشيء  
من التعريفين ح قلت ليس استدلاله بانتقاض الثاني عنده بل عند  
خصمه للذهاب الى المعنى الثاني مع دعوى الاختصاص فيه على ان الاستدلال  
ليس على رجحان احد التعريفين على الآخر بل على رجحان احد القولين  
على الآخر واذا كان احد الفريقين ذا هبة الى القول بالخصار الهداية  
في المعنى الثاني والفريق الاخر الى القول بالاشتراك بنقض القول الاول  
دون الثاني قطعا كون واحدا عليه نعم هذا النقض او المعارضة  
من الشارح باعتبار ان الفريق الاول غير قائل بالاشتراك والام يصح  
الحكم بانتقاضه لكن انما ينعى ومن ههنا يعلم ان كلا من الفريقين  
يعتقد ان صاحبه غير قائل بالاشتراك لكن يحتمل ان يكون احد الاعتقادين  
غير مطابق للواقع وان كان ذلك الاحتمال مرجوحا لكونه خلاف  
الظاهر من مواضع بيان القولين في الكتب الكلامية ولا مخلص هنا  
الا بان يحتمل مراده ايضا على ان مبنى نقض التعريف الاول على الظاهر  
المبادر فيكون منع كونه منقوصا باحتمال الاشتراك توهم فاسدا  
قائل ان اريد احتمال الاشتراك عند كل من الفريقين فهو باطل والام يكن  
بمنعنا من دعوى دل لفظي ولا يجوز العقل فيما بين فريقين وان جوزه  
فما بين شخصين وان اريد احتمال الاشتراك عند احدهما فهو احتمال

مرجوح ولا ينفردح به الانتقاض الظاهر المقطوع به او الانتقاض  
المحتمل لكونه معلوما بالعلم المناسب للمطوح يكون قوله لا تغفل  
معنى لا تغفل عن ان مبنى النقض على الظاهر المتبادر فان الحكم بكونه  
توهم فاسدا مبنى عليه ولك ان تقول هو بمعنى لا تغفل عن التقييد  
بقولنا ههنا فان احتمال الاشتراك انما يكون فاسدا ههنا لاق نفسه  
فلا ينافي ما سلفنا من كونه حقيقة قائل قوله هو هذا ليس تأييد آه  
انما نفيه لان المناقشة المذكورة مع قطع النظر عما اوضحه الشارح  
في الحاشية المنقولة عنه يحتمل ان يكون تأييدا مبني على ما ذكره بقوله  
وانت تعلم آه لانها حجة تكون معنا لدليل المعلل بعد اتمام نقضه  
او معارضته ومنع الدليل بعد نقضه اجمالا لا يكون مؤيدا لدليل النقض  
كما ان منع احد الدليلين المتعارضين يكون مؤيدا للآخر باسقاط معارضته  
بل الاظهر حله على التأييد لان الظاهر كون الواو عاطفة لهذا الكلام  
على قوله واحتمال التجوز مشترك بناء على ان الواو حقيقة في العطف  
ومجاز في غيره كما قالوا فحملها على الابتداء والاستئناف تكلف ومن البين  
ان عطف احد التأييد على الآخر بجامع الاتحاد في التأييد اظهر  
من عطف التزييف على التأييد بجامع التضاد وجعله معطوفا  
على السؤال المقدر لمكون من عطف احد التزييفين على الآخر  
بجامع الاتحاد ايضا تكلف ظاهر لكن يرجح جانب التزييف ان الظاهر  
ان يرجع الضمير في قوله حله على هذا المعنى الى قرينه الذي هو الاية الثانية  
وان يكون الإشارة الى المعنى الاول القريب المذكور في قوله والاول منقوض  
فان ثبت كونه تزييفا بهذا المخرج فالكاف في قوله كما اوضحه للثبوت  
وفي الايضاح اشارة الى ان الحاشية دالة قطعا وان لم يثبت بهذا الوجود  
معارضة فالكاف للتعليل قوله على الحاشية ان نقل على ان يكون  
ذلك المنقول حاشية لتلك المناقشة كاشفة عنها وانت خير به لا وجه  
للعُدول عن كلمة من البيانية الى كلمة على اللهم الا ان يقال مجرد كونه

منقولاً عنه في الحاشية لا يوجب ايضاح مراده من المناقشة لجواز ان يكون  
منقولاً عن كتابة الاخرى في حاشية هذا الكتاب او منقولاً عنه على وجه لا يدل  
على مراده من المناقشة الا يرى ان في الحاشية المقولة عنه ههنا  
نسختان احدهما هي نسخة اذ التعليق حيث قال اذ يمكن ان يقال الهداية  
في قوله تعالى انك لا تعلم من احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المط  
يعني انك لا تعلم من ارادة الطريق لكل من احببت بل انما تتكلم من ارادة  
الطريق لمن ارادناه انتهى والاخر بالواو بدل اذا لتعليقية ولا يخفى  
ان الدال على مراده من المناقشة على وجه يكون تزييفاً لا تأييداً انما هو  
النسخة الاولى لا الثانية بل هي دالة على خلافه بناء على انها تظهر  
في المناقشة الاخرى التي لم تعرض بها في اصل الشارح ح فليكن  
ما قبل من نسخة الثانية من الحاشية منقولاً عنه على ان يكون  
حاشية للمناقشة المذكورة في الاصل كاشفة عنها فالعدول الى كلمة  
على للتفيه على صحة النسخة الاولى وسقاية الثانية فليأمل قوله  
فالاولى آه لوجوه الاول انه ليس فيه ايحاء التأييد بناء على ان كلمة  
الاستدراك بعد دفع السؤال المقدر عن دليل الناقض او المعارض لدفع  
توهم انه دليل صحيح لازدعيه شيء اصلاً بخلاف ما ذكره الشارح  
بدون كلمة الاستدراك الثاني انه لا حصر حيث اقيم قوله فليكن  
مقتضى قول الشارح في امتناع حله على هذا المعنى ولا التباس  
في رجوع الضمير الى الدليل المؤيد من قبل مع دلالة كلمة الاستدراك على  
ان ما بعدها قدح في ذلك الدليل الثالث ان قول الش والاول منقوض  
بالاية الثانية ثابت بدليل مطوى بان يقال اذ يمنع حل الهداية في الاية  
الثانية على المعنى الاول ومناقشة الش منع لذلك الدليل المطوى ومنع  
الدليل المذكور كفعلة المحشى اولى من منع دليسه المطوى لا يقال بل  
واجب لانه منع الدليل المطوى خارج عن قانون التوجيه ولذا حصروا  
جواز الوسط في الثالث مما بعد الاشتغال بالدليل لا نأقول لا يطوى

الدليل الاظهر وهو كالمذكور ومنعه كمنع المذكور موجه فيما اذا تعلّق  
بالمقدمة المعينة عند من شرط تعيين المقدمة في المنع الموجه بل موجه مطلقاً  
عند تحقيق المحشى وما كان خارجاً عن قانون التوجيه هو منع دليل غير معلوم  
بخصوصه قوله وانت تعلم آه الظاهر اعتراض على الش بان الصواب  
ان يقول وكذا المناقشة في امتناع حل كل من الايتين على المعنى المنقوض  
ثلك الاية مشترك ويمكن ان يحمل على الجواب عن السؤال بالاولوية  
بان يقال العدول عن هذا الاولى الى ما هو صالح لكل من التأيد والتزييف  
للتنبية على امكان كل منهما لان المناقشة في امتناع حل الاية الاولى على  
المعنى الثاني ايضاً محالة قوله فاولئناهم آه هذا لازم الهداية والمعنى  
الحقيقي فدلائهم دلالة موصلة لهم بالفعل او خلقناهم المهدى ان فسرت  
الهداية بخلق الاهتداء كما في كتب الاشاعرة واما قوله فتركوه وارتدوا  
فهو معنى قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى ثم ان هذا الوجه  
مما جوزه المولى الخليلي في حاشية شرح الفقهاء حيث قال ويحتمل ان يراد  
لما عود فخلقنا فيهم المهدى فتركوه وارتدوا اذ دلالة في اول هذه الاية  
واخرها على نفي الحصول وفيه بحث من وجوه الاول ما قبل قوله تعالى  
الابعدا ثم يدل قطعاً على نفي الحصول وليس بشيء لان غاية ان يدل  
على انهم اقمح حالاً من سائر الامم والارتداد اقمح من الكفر الاصل الثاني  
ما قبل انه خلاف الواقع على ما هو المحكى عن حال عود وخلاف ما عليه  
جمهور المفسرين وبان عنه لفظ الاستحباب وهو ايضاً مدفوع بان  
المحكى عن حالهم ليس بخبر متواتر بل من خبر الاحاد وان شاع ذكره  
في كتب التفسير فيجوز حل الاية على خلافه وهذا الوجه مبنى على  
علم الاعتداد ولذا استدلل على صحته بنفي الدلالة عن اول الاية واخرها  
والا فيجوز ان يدل عليه الحديث المشهور والمتواتر واما ما ذكره بعض المحققين  
في دفعه من ان كونه خلاف الواقع وخلاف ما عليه المفسرون ممنوع  
لجواز ان يكون الواقع من حالهم ان امنوا بقلوبهم وخلق الله فيهم الايمان

قوله فليأمل آه اشارة الى ان  
ذلك التنبيه يحصل بعنوان  
الايضاح فلا وجه للعدول  
من ان يقول كما اوضحه في الحاشية  
وايضاً ذلك التنبيه يحتاج الى تفصيل  
الحاشية يكونها كالاشارة وذلك  
عن المناقشة كما اشيرنا وذلك  
التفصيل قد ذكر في كلام المحشى  
الان يدعى التباين



والاهتداء فقبل ان يظهر وايمانهم ارتدوا واستبدلوا الايمان بالكفر  
والهتدابة بالضلالة غير الله تعالى عن سوء صفتهم فان هذا الامر  
لا يطلع عليه الاعلام الغيوب وبؤيده الفاء التعقيبية في قوله تعالى  
فاستجوا العبي ام وما هو المحكي عن حالهم وعليه جمهور المفسرين  
هو انهم لم يظهر منهم الايمان قط بل اكبوا على الكفر الى ان عقروا  
للمناقشة فاصبحوا في دارهم جاعلين وهذا لا ينافي الحصول بحيث لم يطلع  
عليه الاعلام السر والخفيات واما حديث اياه لفظ الاستجاب فكلا  
اذ هو كناية عن الايثار والاستبدال انتهى ففيه نظر لان مجرد التصديق  
القلبي المقارن بالانكار الظاهري ليس بايمان معتد به بل لا يطلع عليه  
الايمان في الشرع والالكان الذين يعرفون نبوة النبي عم كما يعرفون انبائهم  
مؤمنين وليس كذلك فلا يكون خلق ذلك التصديق فيهم انصا لهم  
الى الحق المطالب لهم الايمان بكونهم الاعتراض فيما بين خلقه واطهارهم  
الانكار عند نبينهم صالح عم لان مجرد مقارنة التصديق لتلك الاعتراض  
كافي في كون ايمانهم شرعيا ومعتد به عند الشارح وبعد فيه نظرا لانه  
انما يتيم اذا استند اجماع جمهور المفسرين بعدم ايمانهم الى غير خبر  
الرسول الناطق بالوحي عن جانب عالم السر والخفيات لا الى خبره عم  
وذلك محل نظر ط الثالث ان اللفظ من استجابهم العبي ظ في اختيارهم  
ما يوجب العبي الاصل من اعتراضهم عن ايات الله تعالى وانما كهم  
في طغيانهم واتباع شبهواتهم بحيث لم يلتفتوا الى جانب الحق ولم يردوا اصلا  
كما هو المراد في امثال هذه الآية المشتملة على عبي الكفار وجهه على اختيارهم  
ما يوجب العبي العارض غير ط ولما كان مبنى النقض ههنا على اللفظ  
المبادر اندفع تلك المناقشة والجواب ان هذا غير مضر للمحشى وان كان  
مضرا للمولى الخبالي حيث ذكره في مقام الجواب عما يرد على ترجيح المعنى  
التسائي وذلك لانه كان هذه المناقشة من المحشى مبنية على خلاف اللفظ  
كذلك مناقشة الش وفي قوله والمناقشة محال اشارة اليه وقد عرفت ان ظ

مراد المحشى ان مثل تلك المناقشة مشتركة بين الدليلين ايضا فاما ان ينقدحا  
معا ولا يتعدى معا على ان عدم ظهور وجهه على اختيار العبي العارض  
مطلوب فيه وتعبير المحشى بعنوان المحال يجوز ان يكون لقصد المشاككة  
للتعقيب على ابتداء مناقشته على المعنى الغير اللفظ كمنافسة الش فليأمل  
قوله انك لا تقدر هذا تفسير لقوله لا يمكن من اراءة الطريق لان التحكى بمعنى  
الاقتدار الا انه يستعمل بكلمة من والقدر بكلمة على ولذا قال الدلالة  
على ما يوصل الى المطب مجمع امك وهذا تفسير لقوله كل من اجبت وأشار  
الى ان كلمة من مستعملة في ذوى العقول لا في ذوى العجم مطلقا ليجتاح  
الى امتناء الواجب تعالى عقلا والمراد امة الدعوة والى ان المراد من اخية  
النبي عم من احب اسلامه وهم مجموع الثقلين الموجودين زمان البعثة  
وفيما بعدها الى اخر الزمان فانه عم احب اسلام الكل وتمي وان علم  
امتناعه بمثل قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها فقوله الذين  
ثبت محبتك اياهم صفة كاشفة دافعة لتوهم الاختصاص ببعض كافي قوله  
تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحه الا صفة مخصوصة  
بشاء على ان المراد المحبة من جهة القرابة والالفة كما هو مبنى القول الا في  
بالخصيص بل بعضهم هذا مبنى على ان كلمة من التي هي من صيغ العموم  
اذا وقع في خبر النبي توجه النبي الى الشمول خاصة وافاد الكلام ثبوت المنفى  
للبعض كما في قولك لم اخذ كل الدراهم اى اخذت بعضها دون بعض  
وليس هو معنى ما في سياق الآية من قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء  
لان الهداية فيه مستندة اليه تعالى لا الى النبي عم الذي اردنا اراءهم  
اى اعلامك بالذات او بالواسطة اياهم الطريق اى الشريعة بعينه  
اى بتبعيته يمتاز عن سائر الطرق المنسوخة والباطلة اى الاعلام تفصيلا  
سواء علموه بهذا الاعلام كالمسلمين والكافرين العالمين الحق المنكرين له  
هنادا اولم يعلموا الكافرين الذين ارادوا الشريعة تفصيلا ولم يعلموا  
حقيقتها لاعراضهم عما يدل على صدقها من الايات والمعجزات وذلك

لما عرفت ان الاراء في المعنى الاول بمعنى الاعلام العام لمثل ما  
 في قولك علمته فلم يتعلم فلا يلزم تخلف مراده تعالى عن ارادته العلية  
 في الفريق الثاني من الكفرة لاختصاص هداية النبي عم بالفريق  
 الاول منهم قوله وبعض الغائبين من الموجودين في زمانه عم  
 او فيما بعده الى اخر الدنيا قوله او بعضهم الذين اردنا اراءهم  
 الطريق اي ارائنا اياهم الطريق بارائك ولو اجبالا واسطة  
 شخص آخر من علماء امتك فان اراء النبي عم بالذات اراء الله  
 تعالى بالواسطة وفي بعض النسخ اردنا رؤيتهم والمراد ما يترتب على  
 تلك الاراء من مطلق العلم تصديقا كان او نصورا متحققا في الشك  
 او الوهم او الخيل فتأمل قوله وذلك اي جواز ان يكون معنى الآية  
 احد هذين المعنيين لان المتبادر من الدلالة على ما يوصل اي  
 من الهداية بالمعنى الاول اراءة ان طريق بعينه تفصيلا ولو اجبالا  
 وبلا واسطة لاولو بالواسطة وفي بعض النسخ او بلا واسطة بالفاصلة  
 وينجحه عليه ان التردد ان كان في التبادر بان يكون المتبادر كلا  
 منهما ففيه انه ينفي تبادر الكل لان تبادر المتبادر لا يكون شكوكا  
 وان كان في التبادر بان يكون المتبادر هو المفهوم المردد ففيه  
 انه لا يقال بين القسمين لان ما بعينه كما يكون بالواسطة وهو قد يكون  
 بدونها اما بلا واسطة كما يكون الاجمال هو قد يكون بالتفصيل  
 وينجحه على النسخة الاول ان الاراءة المقيدة بمجموع القيدتين مختصة  
 بالحاضرين فلا يصح قوله وبعض الغائبين في التوجيه الاول وعلى كل  
 تقدير ينجحه على القيد الثاني انه يستلزم ان لا يكون هداية الله تعالى  
 بالانبياء عم والرسول عم بواسطة الملك والناس بواسطة هداية حقيقة  
 لخروجها عن حقيقة الهداية ح بل هو يستلزم اختصاص هدايته  
 تعالى حقيقة بطريق الانبياء وذلك فاسد والتزام كون اسنادها اليه  
 تعالى في تلك المواضع محذور مستبعد جدا لا يقال انما يكون مجازا

ففيه ادعاء مطلق الاراءة  
 فلا يصح تخصيص الهداية بهذا  
 المعنى بالبعس  
 نسخة

لولم يكن

لولم يكن جميع الهدايات مخلوقة له تعالى لا تقول الافعال انما تستند  
 حقيقة الى فاعلها الذي علمت بها الا الى خالقها الا يرى وان الاكل والمشي  
 وغيرهما انما يستند الى الحيوان مع ان الكل بخلق الله تعالى عند اهل  
 السنة لا يقال هذا الاستبعاد مستبعدا اذ لو كان المصادر والافعال  
 موضوعا لما هو اعم مما هو بالذات او بالواسطة لكان اسناد الهزم  
 الى الامير حقيقة عقلية لا نقول لم يصدر عن الامير بالذات ما هو  
 من جنس الهزم بل الصادر ههنا لمرء السبب له بخلاف ما صدر  
 عن الله تعالى من الهامة واعلامه لجبريل عم بالذات فذلك الاعلام  
 اعلام له بالذات وللناس بالواسطة فتعميم الاعلام مما بالواسطة في مفهوم  
 الهداية لا يوجب تعميم ماهية الهزم من سببه ولا ينافي في تركبهم الفاعل  
 في مثل قولهم هدام فلان بنفسه لدفع توهم الاستناد المجازي باحتمال  
 ان المراد انه فعل سبب الهداية هي الاراءة بالذات او بالواسطة ولم يفعل  
 نفسها وانما اسندت الى سببها الا ان يقال ان اللفظ من هذا التركيب  
 انه اراه بنفسه ولا يقال هو فممن ارى من يريه فلذا قال المتبادر بالذات  
 فتأمل والمكرر نقول مراده ان المتبادر من الدلالة الى ما يوصل المعهودة  
 اعني المسندة الى النبي عم في هذه الآية لان هذا القدر كاف في جواز حمل  
 الآية على ان المتبادر من الهداية المسندة الى النبي عم في هذه الآية ما هو  
 هداية للطريق بعينه وبلا واسطة فعلى تقدير حملها على المعنى الاول  
 يصح تخصيصها ببعض الامة دون بعض وان لم يكن اصل المعنى مع  
 قطع النظر عن هذا المتبادر مخصوصا بالبعس لكونها في نفسها  
 اعم مما بالذات او بالواسطة ومن الاجبال والتفصيلية ولا يرد عليه انه  
 استدلال باول المسئلة فيكون مصدرة على المطلق قوله ولا يخفى انه  
 لم يقع آه هذان امران اولهما مع ثاب المتبادرين دليل جواز المعنى الثاني  
 وثانيهما مع اول المتبادرين دليل جواز المعنى الاول ويتوجه عليهما ان عدم  
 الوقوع لا يستلزم عدم الامكان حتى يلزم صحة معنى عدم التمكن والافتقار

الا ان يقال الحكم بعد الوقوع سالبة ضرورية بدليل ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم التكاسل والقصور عما في وسعهم لانهم امناء الوحي ولهذه القرينة حل الشارح تلك الآية على نفى القدرة ولا يتجه على دليل المعنى الاول انه لا يكتفي بعدم وقوعه في الماضي بل يحتاج الى عدم وقوعه في المستقبل لان عدم وقوعه لفرد الماضي يستلزمه قوله وان وصل صبت الاسلام الى الكل اجمالا آه يشير الى ان صحة احدهذين المعنيين يحتاج الى ملاحظة احد القيدتين في مفهوم الهداية اعني قيد بعينه وفيد بلا واسطة والافقد صدر عن النبي عم الاراء المطلقة للكل اعني سواء كانت بالذات او بالواسطة وسواء كانت اجمالية او تفصيلية فلا يصح تفهيمه عم ولو بطريق رفع الایجاب الكلي وفيه انها لم توصل الى من في شاق الخلل والجواب بان مراده وان وصل الى كلامه ولا يلزم منه وصول الدعوة اليه او ان كان في الشاهق لبس من امة الدعوة كانه لبس من امة الاجابة لعدم وصول الدعوة اليه او بان الوصول في كلامه لبس بتحقيق في الماضي والحال بل مقرر وض في الاستقبال كما يقتضيه كلمة ان الموضوعه للشك في الاستقبال لا يجدي همنا اما الاول فلان من في الشاهق مندرج فيمن احب قطع كما اشرنا واما الثالث فلانه بآية قوله لم يقع اذا الصواب لا يقع على نفى الاستقبال الا ان يلزم الثاني بناء على ان المراد بمن احب كل مكلف لا ما يعي المجانين من الكفار ولا تكليف بدون الدعوة وعليه قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام لان مفعول يدعو محذوف للتعميم قوله وهذا يعني لطيف دقيق آه الاول ما قبل اجمع المفسرون على ان الآية نزلت في ابي طالب وترى في الاصول ان السبب الخاص قطعي الدخول في عموم الوارد سبب فلزم القطع بانقاء هدية ابي طالب المذكورة في الآية مع انه سبب في الطريق بعينه وبلا واسطة فتعين ان الهداية للشيعة معني الدلالة الموصلة ولا يجدي حل الآية على رفع الایجاب الكلي

قطر انه لا لطف ولا دقة في هذا المعنى انتهى ويمكن دفعه بان نفى الاقتدار على الدلالة الموصلة لابي طالب يجوز ان يستفاد من هذه الآية بطريق التخصيص بناء على ان نفى القدرة على الراء للكل يستلزم نفى القدرة على اتصال الكل بالطريق الاول لا بطريق التخصيص ولذا وصفه بالاطافة تأمل وبانه مبني على ان زولها في حق ابي طالب غير مقطوع به على نحو ما قدمناه في مناقشة المحشي وفي كلام صاحب الكشف اشارة اليه حيث قال الزجاج اجمع المفسرون على انها نزلت في ابي طالب حيث عزاه الى الزجاج ولم يقل كما قال البيضاوي والجمهور على انها نزلت في ابي طالب بل في لفظ الجمهور اشارة الى انها عند البعض لبست كذلك وهذا التقدير كاف في مقام المناقشة الثاني ما قبل هذا المعنى بآية سياق الآية من قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين فانه صريح في ان الذين هداهم الله تعالى بمشقة هم المهتدون الواصلون الى الاسلام ويجب توارد النفي والاثبات في امثال هذه الآية على معني واحد فتبين ان الهداية المنفية عن النبي عم بالنسبة الى من احب والاشارة تعالى بالنسبة الى من يشاء هي الدلالة الموصلة ويمكن دفعه ايضا بان وجوب توارد النفي والاثبات في جاني كلمة الاستدراك انما هو اذا لم يفهم الاثبات قبل تلك الكلمة وههنا لبس كذلك لما عرفت ان كلمة كل اذا وقعت في خبر النفي توجه النفي الى الشمول خاصة وافاد التركيب ثبوت الفعل للبعض على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر في يجوز ان يحمل الاستدراك على دفع توهم ان الله تعالى ايضا يقدر على ارادة بعض دون بعض فدفعه تعالى بالمع وجد بان الله تعالى يوصل كل من يشاء ولعله لهذا وصفه بكونه حقيقا تأمل فتدبر الثالث ما توهم من ان مقابلة هذا المعنى المعني الثالث يقتضي كونه مبنا على اطلاق قاعدة الكسب فلا يصح على مذهب الاشاعرة ومنهم الشارح المناقش والشرىف المحقق الذي هذه المناقشة من جانبه وكذا الكلام في المعنى الثاني



والجواب لا تعرض في هذين المعنيين لا بطلان تلك القاعدة وانباتها لان الاراء بالتكلم مثلا صادرة عن النبي عم حقيقة سواء كان كاسبها او موجودا لها لما اشرنا قوله وبويده قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام آية التأييد ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت محمولة على الاراء المقيدة باخذ القيد او كليهما والا فاما ان يحمل على الاراء المطلقة الغير المقيدة بشئ من القيد او على معنى الايصال والتكلم غير صحيح بشهادة قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم. اما الاول فلان المراد من الدعوة المذكورة ما هو الواقع من استماع صبيته الاسلام لا الكلي ولو بالواسطة ولو اجالا بناء على ان حذف مفعول يدعو للتعميم كما ستعرفه من كلام صاحب الكشاف وهذه الدعوة انما وقعت براءة النبي عم لبعضهم بالذات وتفصيلا وبعضهم بحذف اخذ القيد او كليهما لصحة الايمان الاجالي براءة النبي عم ولو بالواسطة فصدر هذه الآية دل على وقوع الاراء المطلقة من النبي عم ولو بالواسطة بالنسبة الى الكل فلا يصح فيها عنه عم في الآية الاخرى. واما الثاني فلان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي اعني يهدي في قوله تعالى ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم بل في سياق هذه الآية حيث قال الله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء يقتضي حصر الايصال فيه تعالى وهو المجموع عليه بناء على ان الهداية المسند اليه تعالى في كل من الايتين بمعنى الايصال باتفاق المفسرين فلوجل الهداية المنفية عن النبي عم في هذه الآية على معنى الايصال لدلت بظاهرها على قدرة النبي عم على ايصال بعضهم لما نقلناه عن الشيخ عبد القاهر من ان شبا من الفاظ العموم اذا وقع في حيز النبي توجه النبي الى الشمول خاصة وافاد الكلام بثبوت الفعل للبعض مع ان اقتضاه عم على ايصال البعض منافي لمقتضى الحصر المستفاد من التقديم فالدعوة المذكورة مدخل في التأييد والالتزام

بسياق

بسياق هذه الآية وما قبل وجه التأييد ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي النبي هو الهداية بمعنى الاراء بمعنى الهداية المعطوفة على الدعوة يدل على ان الاراء لكل من يشاء ويجب مخصوصة به تعالى لا يتجاوزها الى غيره تعالى وذلك المعنى يؤيد ان غيره تعالى كالنبي عم لا يهدي كل من يشاء ويحب بل بعضه بناء على ان النبي في الجزء السلي من ذلك الحصر يتوجه الى الشمول خاصة ففقه نظر لانه مبني على حل الهداية في هذه الآية على معنى الاراء وهو خلاف ما جمع عليه المفسرون قال صاحب الكشاف ويهدي وبوفى من يشاؤهم الذين علم ان العطف يجدي فيهم لان مشبته تابعه بحكمه ومعناه يدعو العباد كلهم الى دار السلام ولا يدخلها الا المهديون وقال البيضاوي ويهدي وبوفى من يشاء الى صراط مستقيم والاستدلال على معنى الاراء بتعديتها بحرف الجر غير صحيح ههنا لان الفرق الاتي بتعديتها بحرف الجر متفرع على القول بالاشتراك الهادم لكل من الدليلين المتعارضين كما عرفت فلا يصح الاستنادية في تأييد المناقشة الصادرة من احد المتخاصمين ههنا فوجه التأييد ما ذكرنا وانما لم يقل ويدل عليه اذ يجوز ان يحمل الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت على معنى الايصال بان يعتبر عموم من احببت في جانب النبي كالمناقشة في قوله تعالى وما الله بظلام للعبيد وعليه ورد قوله تعالى ولا تطع كل خلاف مهين والله لا يحب كل مختال فخور فحج لا نافية ما استفاد من تقديم المسند اليه من حصر الايصال فيه تعالى لكن هذا الاستعمال قليل بالنسبة الى الاستعمال الاول ولذا قال بويده لكن الملاحم لزول الآية في حق ابي طالب هو الاستعمال الثاني مع حل الهداية المنفية على معنى الايصال كالانحرف قوله لنا الاراء الطريق لكل الامة اي الاراء المطلقة الغير المقيدة بشئ من القيد وان كان صادرة عنك ظاهر الكفا غير صادرة عنك حقيقة اذ قد يترتب عليها اثر خارج للعادة هو سماع الكل اليها من زمان

البعثة الى اخر الدنيا مع اطاعة كثيرة منهم بخلق رياساتهم وبذل  
وجودهم وانفسهم واموالهم بمجرد المواعيد المعدومة في الحياة الدنيا وغيره  
ذلك من الغرائب فان تلك الاراء التي يترتب عليها الآثار الخارقة للعادة  
ليست بموجدها ولا كاسبها بالضرورة وانما هي في قدرتنا على نحو  
قوله تعالى وما زينت اذ رميت ولكن الله رمى حين رمى النبي عم قبضة  
من الحصاة نحو الكفار فاهلكهم الله تعالى بها فان رمية عم بمنزلة  
رميك الحجر الثقيل بيد الطفل فكما ان الطفل ليس بموجد لذلك الرمي  
ولا كاسب له وانما هو صادر عنك إيجادا على مذهب المعتزلة وكسبا  
على مذهب الاشاعرة فكذلك رمى النبي عم تلك الحصاة غير صادرة  
عنه حقيقة لا إيجادا ولا كسبا بل من الله تعالى فقط لان اثر المرتب عليه  
من الاهلاك ليس مما يترتب على رمي العباد عادة في قوله لكل الامة  
اشارة الى ان النبي في هذا المعنى ايضا متوجه الى الشمول خاصة ليعيد  
اقتداره عم على اراء البعض وانت خير بانه لو قال ان اراء الطريق  
لكل من اروا الشريعة تفصيلا ولو بالواسطة لم ينجح الى العدول عن المعنى  
المتبادر باعتبار قيد بعينه لان تلك الاراء غير صادرة عن النبي عم حقيقة  
ايضا بناء على ان استمرار اثرها الى اخر الدنيا انما هو بخلق الله تعالى لكنه  
عدل عنه لانه لا يلائم عموم من احبب لانها غير مخصصة بالذين اروا  
الشريعة تفصيلا بل لما شاملة لكل الامة او مخصصة بالذين ثبت لهم  
حجة النبي عم من جهة القرابة او المحبة او الامر آخر ديني والذين  
اروا الشريعة تفصيلا اخص من الاول واعم من الثاني لا يقال يأتي  
هذا المعنى ما استفيد من اية الدعوة من ان الراء المطلقة صدرت عن النبي  
عم كاذر كرم لا نقول غاية ما يستفاد من اية الدعوة مطلق الصدور  
ولو ظاهر بالصدور الحقيقي فلا منافات نعم يتوجه عليه ان قوله  
تعالى وما ارسلنا الا كافة للناس دل على انه عم مرسل الى الكل  
ومكلف بالتبليغ الى الكل ولا تكليف بما هو خارج عن الوسع ويستحيل

تكاسل

تكاسل الانبياء عم في امر التبليغ فالارادة المطلقة مقدورة للنبي عم  
ومصادره عنه عم حقيقة اما كسبا على مذهب الاشاعرة او الايجاد  
على مذهب المعتزلة فلا يوافق اية الرمي قوله وان صدرت اللفظ  
ان المعنى على الماضي ولكن بآية كون الآية على نفي الاستقبال الا ان يقال  
الراء لكل الامة انما يتحقق في اخر الدنيا لكن اراء الذين كانوا في اخرها  
هي بعينها اراء الموجودين زمان البعثة لكنها وصلت الى الموجودين  
زمان البعثة اولا وتصل الى الموجودين في الاخر بعد مدة كدعاء واحد  
القريب والبعيد لسمعه القريب اولا والبعيد بعد مدة ولا يسمى اراء  
قبل الوصول في النسبة الى انها انما تصل الى الكل في اخر الدنيا كان  
الآية على نفي الاستقبال ولك ان يحمل على معنى الاستقبال كما هو مقتضى  
وضع ان واذا تأمل قوله لكنهما غير صادرت عنك حقيقة اي  
في نفس الامر صدورا بحيث لو اسندت اليك لم يكن الاسناد حقيقة  
عقلية بل محازا عقليا لانك لست لموجودها ولا كاسبها وانما  
انت محل لها قوله وثالثها انه يجوز ان يكون معنى الآية انك غير قادر  
على اراء الطريق آه اي على إيجادها والمراد من الراء اما المطلقة  
كافي الوجه الثاني او المقيدة باحد القيد او بكليهما اذ لا مانع عن المعنى  
المتبادر المقيد منها لا يقال هذا المعنى من فروع المعنى الثاني لا مغاير له  
فالوجه ان يقتصر على الوجهين الاولين ويقال في الثاني ان المعنى  
وان صدرت عنك ظاهرا لكنها غير صادرت عنك حقيقة اعلان اثر  
المرتب عليها خارق للعادة كافي رمي الحصاة واما لان النبي عم غير  
موجد انها بل كاسب لها لان قول ليس الصدور الحقيقي مختصا بالإيجاد  
بل شامل للكسب ايضا والالم يكن اسناد شيء من افعال العباد اليهم  
اسنادا حقيقيا عند الاشاعرة وذلك باطل قوله لمن احببت لا تخفي  
ان الموافق لحاشية الشارح ان يقول لكل من احببت كما قال في الوجهين

الاولين الا انه اشار بترك كلمة كل ههنا الى ان النبي في هذا الوجه متوجه الى اصل  
الفعل وان عموم كلمة من سائر الى جانب النبي ليقيد الكلام شمول النبي كما  
في قوله تعالى ولا تطع كل خلاف منهن وان كان هذا الاستعمال اقل من الاول  
لامتوجه الى الشمول خاصة كأي الوجهين الاولين ومن ههنا يعلم ان غرضه  
من اراد الوجوه الثلاثة توجيه حاشية الشارح تلك الوجوه على وجه  
ينطبق القواعد العربية لا توجيه لمجرد المناقشة المذكورة في الشرح  
قوله ووجد ل ط اه يعني عرفت ان وجه التأمل في الوجه  
الاول هو الاشارة الى قوله معنى لطيفا دقيقا حقيقيا بحق التأمل ولذا قدمناه  
واما وجهه في ههنا فهو الاشارة الى ضعفهما اما الوجه الثاني  
فلانه مبني على التبادر الذي هو الاراء المطلقة لما ذكرنا  
من ان المتبادر من الله على ما وصل هو المفيدة ولو واحد القديس وايضا  
قد اشترنا الى ان الاراء المطلقة صادرة عن النبي عم حقيقة ومقدورة له عم  
فلا يصح نفي صدورهما عنه عم حقيقة وان حلت على الاراء المتعديها  
اعني الموصلة كان حلا على المعنى المجازي لا على المعنى الحقيقي الاول والمناقشة  
في استناع حملها عليه لا على المعنى المجازي الاخر فانه داخل في قوله  
واحتمال التجوز مشترك واما الثالث فلانه وان كان مبنا على المعنى المتبادر  
لكنه مبني على استعمال اقل من توجه عموم كلمة من الى جانب النبي وايضا  
الهداية بمعنى الاراء بل جميع افعال الاختيارية اعم من جهتين الكسب  
والايجاد لا مختصة بجهة الايجاد لما اشترنا من انها لو احدثت بجهة الايجاد  
لم يكن اسناد شيء من الافعال الى العباد اسنادا حقيقيا عند الاشاعرة وهو  
قاسد واذا كانت الهداية الحقيقية اعم من جهة الكسب عند الاشاعرة  
فلا يصح نفيها عنه عم الاختصاص بجهة الايجاد كما اشترنا فلا يكون هذا  
التوجه حلا على المعنى الحقيقي الاول والكلام فيه ليس مما اشار اليه بقوله  
وان كان باطلا اه مما له دخل في وجه التأمل في الثالث ولا في تأخير عنهما لانه  
غير بط عند المص والنس بل على زعم المحشي فقط والقول بالبطالان باطل

في نفسه شبهة الصواب واما اخر الثالث لانه مبني على الاستعمال الاقل  
دون الاولين ولان قاعدة الكسب غير مختصة بالهداية بل جارية في جميع  
الافعال الاختيارية بخلاف المعنيين الاولين ونحن نقول بل الظاهر ان وجه  
الامر بالتأمل اشارة الى ما يرد على تلك المناقشة من وجوه البحث مع  
جوابها اما ولا قبلانها لا يلائم بسبب النزول حيث نزلت في ابي طالب  
والجواب انها مبنية على الانعاض عنه لما ذكرنا واما انشا فلان سياق  
الآية بآيها حيث قال الله تعالى بعدها ولكن الله يهدي من يشاء وهو  
اعلم بالمهتدين وقد سبق الاشارة اليه الى جوابه واما انشا فلانه لا وجه  
لهذه المناقشة بعد قوله واحتمال التجوز مشترك غير قادم في الاستدلال  
المبني على الظاهر لان تلك المناقشة مبنية على خلاف الظاهر البتة كما اشار  
اليه بعنوان المجال اللهم الا ان يكون هذه المناقشة قريبة على قوله  
واحتمال التجوز اه جواب بطريق الالتزام او بطريق التحقيق لكن بان يحمل  
على معنى ان احتمال التجوز غير ناش عن دليل فلا يشافي القطع لا على  
معنى انه احتمال مرجوح لا يتقدمه الدليل المبني على الظاهر او الدليل الظني  
كما اشترنا الى الكل ولك ان تقول هو اشارة الى الوجوه الثلاثة التي ذكرها  
المحشي او الى الفرق بينهما بان الاول مبني على نفي صدور الاراء بالنسبة  
الى كل امة ظاهر او لاحقيقة ولا ايجاد ولا كسبا واثباتها بالنسبة الى البعض  
والثاني مبني على نفي صدورهما عنه عم بالنسبة الى الكل حقيقة واثباتها  
بالنسبة الى الكل صورة وبالنسبة الى البعض حقيقة والثالث مبني على  
نفي صدورهما بالنسبة الى الكل والبعض ايجاد واثباتها بالنسبة اليهما  
كسبا ان حلت على الاراء المطلقة واثباتها بالنسبة الى البعض فقط  
كسبا ان حلت على المفيدة كما عرفت وبان الاول مبني على حملها على  
المفيدة والثاني على المطلقة والثالث على احدهما وبان النبي في الاولين  
متوجه الى الشمول خاصة ليقيد نفي الشمول وفي الثالث الى اصل التعميل  
ليفيد شموله النبي كما لا يخفى قوله لان قوله تعالى من احببت يقتضي



ظاهراً من الهداية أه يحتمل أن يكون مراده أن ذلك القول لكونه  
مخصوصاً بالهداية لا لكونه اختصاصاً بغيرها نعم بالنسبة  
إلى ذلك البعض مع أن الهداية بمعنى الإرادة شاملة للثبوت له عدم  
بالنسبة إلى الكل فلا يصح نفيها عنه عدم بالنسبة إلى بعض وفيه أن التعرض  
تخصيصها ببعض مستدرك في البيان لأن الهداية المنفية عنه عدم نفيها  
مطابقاً لما في نفس الأمر لا تكون هداية بمعنى إرادة الشاملة للثبوت  
بالنسبة إلى الكل سواء نفيته عنه عدم بالنسبة إلى الكل أو خص نفيها  
بالبعض ويحتمل أن يكون مراده أنه لا جمل ذلك يقتضي تخصيص النبي  
عدم ثبوتها بالنسبة إلى الأحياء في قصده ولذا بين استحالة ذلك المق مع  
أن الهداية بمعنى الإرادة مقصودة للثبوت والتحقيق بالنسبة إلى الكل  
ثم عرض المسائل دفع المناقشة بالبيان المقدمة الممة اعني امتناع جعلها  
على معنى إرادة بأن يقال الهداية المنفية في هذه الآية مختصة ببعض  
الامة والهداية بمعنى الإرادة ليست مختصة ببعض الامة ينتج من الشكل  
الثاني أن الهداية المنفية ليست هداية بمعنى الإرادة أما الكبرى فلأن  
الهداية بمعنى الإرادة شاملة للكل فلا تكون مختصة ببعضهم وأما الصغرى  
فإن يقال كلما كان قوله تعالى من حيث يقتضي ظاهر اختصاص  
الهداية المنفية بالبعض الذين هم الأحياء فتلك الهداية مختصة بهم لكن  
المقدم حقيق لأنه هو كونه معمولها عبارة عن الأحياء وهم بعض الامة  
وقوله وأن صحح أه متعلق بقوله يقتضي ظاهر الملاشارة إلى أن وجه  
الاقتضاء الظاهري تبادر المحبة لأمردنيوي مثل القرابة والصداقة  
قوله ولا يخفى على التسامع أن اندفاعه أه إشارة إلى منع دليل كبرى  
الشكل الثاني اعني كون الهداية بمعنى الإرادة شاملة للكل مستنداً  
بما قدمه من أن المتبادر من الدلالة على ما يوصل هو المقيدة بأحد القيدتين  
أو كليهما لا المطلقة الغير المقيدة بشئ منهما قوله مع أنا لانم أه  
متبع للمقدمة الاستدلالية من دليل صغرى الشكل الثاني باعتبار

ارجاعه إلى منع كون الأحياء بعض الامة من دليلها كما يدل عليه التسليم  
الاقى يعني امتناعاً يقتضي تخصيصها بالبعض ظاهر الواضح الأحياء  
بعض الامة وهو م كلف وكلمة من عامة في ذوى العقول والصفة  
الاختصاصية ببعضهم لثبوت محبة النبي عدم للكل كما اعترف به والاولى  
في الاستناد أن يقول كيف و المتبادر من المحبة المستندة إلى الانبياء عدم  
هو المحبة لأمردني هي المحبة لا يحل الإسلام لا المحبة لأمردنيوي  
وإنما يصادر ذلك من المحبة المستندة إلى انفاذ كره في ظاهرهم لا اعتماد  
وعلى ظهوره والأفع مطلق الاقتضاء مع مقدمه غير ملتزمة عند القائل  
هذا ولك أن تقول في تركه تعريض للقائل بأن مناقضة الشئ ليست مثبتة  
على الظاهر المتبادر بل على خلافه كما أشار إليه بعنوان الحال فلا تندفع  
بمجرد الاقتضاء الظاهري بل بالاقتضاء بحسب نفس الأمر وهو م فتأمل  
قوله ولو سلم كون الأحياء بعض الامة فوجه تخصيص الذكر أه فلازم  
أنه يلزم منه اختصاص الهداية المنفية بالبعض الذين هم الأحياء لجواز  
أن يكون تلك الهداية المنفية شاملة لهم وغيرهم ويكون وجه تخصيص  
الذكر بهم زيادة الاهتمام بشأنهم فهو إشارة إلى منع الملازمة من دليل  
الصغرى بعد تسليم المقدمة الاستثنائية يعني لو سلم أن ذلك القول يقتضي  
ظاهراً ذلك فلازم أنه يلزم منه وقوع مقتضاه في الواقع وإنما يلزم ذلك  
لو وجب أن يكون تخصيص الذكر بهم اختصاصاً بالحكم بأحد الوجوه  
الثلاثة في الواقع وهو م لجواز أن يكون زيادة الاهتمام بشأنهم زيادة  
اهتمام النبي عدم بشأن بعضهم كإتي طائب والتنبه على أنه عدم غير  
قادر على إرادة الطريق بأحد الوجوه المذكورة بالنسبة إلى الأحياء مع  
زيادة الاهتمام في حقهم فضلاً عن غيرهم الذين لم يوجد ذلك الاهتمام  
في حقهم ثم أن النبي أيضاً على الوجهين الأولين متوجه إلى الشمول وعلى  
الوجه الثالث إلى أصل الفعل من غير فرق أصلاً كلمة من عامة في جميع  
من اتصف بالصلة أو الصفة فإن أريد بالمحبة المختصة ببعض

فهى عامة في الاحياء وان لا يد المحبة الشاملة لكل فهى عامة في جميع  
الامة ونحن نقول ههنا احداث اما اول فلان الوجه الاول غير صحيح  
ههنا اذا كان الهداية بمعنى الارادة مقيدة باحد القيدتين فقط اللهم الا  
ان يكون المراد من الاحياء من لم يبلغ النبي عم الشريرة بالذات ولم يصل  
اليه فصلا ولو بالواسطة واما ثانيا فلان الوجه الثاني غير صحيح  
ههنا لان الارادة المطلقة بالنسبة الى الاحياء الذين هم بعض الامة مقدورة  
لنبي عم وضاد عنه حقيقة واما صح الوجه الثاني بالنسبة الى الكل  
باعتبار ان استماع الكل خارج عن طوق البشر مع انك عرفت ان صحة  
النسبة الى الكل محتمل نظرك كيف يصح بالنسبة الى البعض اللهم الا  
ان يترتب على ارادة الاحياء ايضا اثار غريبة من بدل النفس والاموال كما  
نقترن واما ثالثا فلان جميع هذه الوجوه توهم بترك النبي عم الاهتمام  
الممكن في حق صير الاحياء وهو مع مستلزم للقصور والتكاسل في امر  
التلخيص والانباء عم معصومون عن ذلك اللهم الا ان يقال اهتمامهم في حق  
كل احد من الامة بالغ الى نهاية الامكان لكن مع ذلك زاد بعضه على  
بعض لموافقة الاسباب وعدهم اذا الاهتمام لمن لم يوجد في بلده عم  
اوفي عهده مثلا لا يمكن ان يبلغ مبلغ الاهتمام لمن يختلف وهذا كما  
ان بلاعة بعض الايات اكثر من بلاعة الاخرى مع ان الكل في اطلاقها  
بالنسبة الى ذلك المقام واما رابعا فلان ما ذكره القائل من جعلها على  
معنى الاتصال موافق لنزول الآية في حق ابي طالب كما ذهب اليه الجمهور  
ولما يقتضيه سياق الآية من قوله تع ولكن الله يهدي من يشاء وهو  
اعلم بالمهتدين وقد سبق الاشارة اليه بتأمل والى جوابه ايضا فتأمل  
واما خامسا فلان ما ذكره من التنبية المذكور طريقة رهيبة فن  
من البلاغة وهي لا تحسن الا اذا نفي غير الاهم بطريق التصريح والاهم  
بطريق التعريض للقطع بان قولك انك لا تقدر على اطعام المساكين  
فضلا عن اكسائهم انما يحسن في رد من اهم في اطعامهم وزيادة

الاهتمام

الاهتمام ههنا الذي صرح بحسابه لا كناية ولو سلم فلا يحسن قوله فضلا  
عن غيره بالنسبة الى شيء من الوجوه الثلاثة لفظ ان يقول فضلا عن كل  
الامة واعلم لبعض هذه الوجوه او كلها قال فعليك بالتأمل الصادق  
وانك ان تقول هو اشارة الى ترجيح معنى الارادة في الآية المذكورة بناء  
على ان جعلها على معنى الاتصال بوجوب اعتقاد النبي عم اقتداره  
على اتصال من احب بشهادة مؤكدا ان الحكم الملقى اليه عم وذلك  
الاعتقاد لا يلبق بشان العلم فضلا عن الانبياء عم والجواب انه معني  
على قزيل العالم من لغة غير الملاحة عليه من امارات الامكان من المبالغة  
في تخليص ابي طالب عن العذاب ولذا اجمع المفسرون على معنى  
الاتصال فان اش وقال المص في حاشية الكشف ما حاصله آعرض  
النش من هذا الكلام بيان ان هناك قولاً ثالثاً لا يرد عليه شيء من النقضين  
بالايتين وهو القول بالاشتراك بين المعبين والتعديدية بنفسها وبمخرف الجر  
قرينة معينة لاحدهما وانما الى انه مرضى عند المص حيث عزاه  
اليه مع انه نقله عن الغير هناك كما تعرفه فيما بعد اشارة الى الجمع بين  
القولين لا يثبت للمناقضة المذكورة كما توهمه من قال الغرض من نقل هذا  
الكلام من المص تايد المناقضة المذكورة بان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي  
من احببت بمعنى ارادة الطريق لان الهداية في هذه الآية يجب ان يكون  
في الموضوعين بمعنى واحد حتى يكون النفي والاثبات واردين على معنى واحد  
ولما كانت في الموضوع الثاني وهو قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء  
الى صراط مستقيم بمعنى ارادة الطريق لكونها متعدية الى وجوب  
ان يكون في الاول ايضا بهذا المعنى فلا يبق لنقض المعنى الاول بالآية محال  
انتهى فانه توهم فاسد فانه مع كونه خلاف ما عليه المفسرون ومع كونه  
مبنياً على التحريف في نظم الآية فان سياق الآية ولكن الله يهدي من يشاء  
وهو اعلم بالمهتدين لا كما ذكره ويجه عليه ان ما نقل عن المص قول  
الاشتراك والقول بالاشتراك هادم لمذعي كل من الجانبين ودليلهما

فلا يؤتد به مناقشة احد الجانبين في دليل الاخر قوله ومحصله آه  
قال المص في حاشية الكشف عند قوله تعالى هدى للمتقين وسيجي  
من كلامه ما يدل على الفرق من جهة المعنى بين المتعدي بنفسه وبين  
المتعدي بحرف الجر والجملة فلا كلام في محي هدايته للطريق  
اولى الطريق وقد يفرق بينهما بان معنى الاول الازدهاب الى المقصد  
والايصال ولذا نسب الى الله تعالى خاصة ومعنى الثاني في الدلالة وارة  
الطريق فبمسند تارة الى النبي عم مثل انك تهدي الى صراط مستقيم  
والى القرآن مثل ان هذا القرآن يهدي الى الله تعالى التي هي اقوم انتهى ولما كان فيما  
ذكره الحاشي تحريك الكلام بان المراد من التعدي هو التعدي الى الفعل  
الثاني وانما اعم مما هو لفظا وتقديرا احتاج الى اعمال فكر وروية  
مختلف ما نقله الشارح فلذا كان مانقطة حاصلا وما ذكره الحاشي  
محصولا لان الحاصل والمحصل بنفسه والحصول بالحصول لغير فقد ظهر  
ان ضمير محصوله لما ذكره المص لا الحاصل وان امكن ذلك والاولى  
للمحاشي ان يقول محصوله ان الهداية وما في معناها من الهدى آه كما لا يخفى  
على اولي انتهى بقوله لفظا وتقديرا نعني للمفعول الثاني والالتعدي  
وقوله بنفسها بمعنى بذاتها اي بلا واسطة حرف الجر ولما قيل ان يقول  
الصواب ان يدرج التعدي بنفسها في التعدي بواسطة حرف الجر تقديرا  
بان حذف فيد بنفسها ويقال تعدي الى المفعول الثاني لفظا وتقديرا  
بواسطة حرف الجر وذلك لان جميع موائد التعدي بنفسها  
من باب الحذف والايصال كما دل عليه كلام صاحب الكشف في تفسير  
قوله تعالى اهتدوا الصراط المستقيم حيث قال هدى اصله ان يتعدي  
باللام اوالى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي الى الله التي هي اقوم والى الله يهدي  
الى صراط مستقيم ففعل معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى  
قومة انتهى فتميز التقدير في المفعول الثاني لاني حروف الجر مما لا وجه له  
اصلا والجواب لان حرف الجر في باب الحذف والايصال محذوف منسبي

اسما وسماء ولذا ينصب المجرور ويجعل مفعولا به للفعل على طريق الاتساع  
مخلاف المفعول الثاني المحذوف فانه مقدر منوى بشهادة تعدي الهداية  
بالمفعول الاول وانما يكون منسيا حيث ينزل الفعل المتعدي بمفعوله  
اللازم تأمل قوله ومعنى المتعدي بنفسه آه نقل عنه انه ينتقض  
بقوله تعالى وهديناك للتجدين اي طريق الخير والشارح الا ان يتركب  
التجوز تأمل انتهى تلخيص الجواب بتجريد المتعدي بنفسه بالمتعدي  
المستعمل على حقيقة لا كل متعدي بنفسه ولو مجازا ولما كان الهداية  
المتعدي بنفسها الى التجدين بمعنى اراءة العاملين اي الصالح الموصول  
الى الخير والصالح الموصول الى الشر كانت مجازا من معنى الايصال لا حقيقة  
باعتبار الوضع الاخر بازاء الراءة فلانقض بها لا يقال الحقيقة والمجاز  
يدوران على الوضع الاصل والتعدي بنفسه او بحرف الجر طارية  
على الهداية من جهة الاستعمال وليست بداخلة في جانب الموضوع فكيف  
يكون لها مدخل في كونها حقيقة او مجازا لانقول يجوز ان يكون الهداية  
بشروط التعدي بنفسها موضوعا للايصال وبشروط التعدي بالحرف  
موضوعا للراءة ولوسلم فلما تعارفوا على جعل التعدي بنفسها قرينة  
على معنى الايصال من حيث الاستعمال فقد دلت التعدي المذكورة  
على ان الهداية في الآية مستعملة باعتبار الوضع للايصال واردة الراءة  
باعتبار هذا الوضع لا يكون الا بطريق التجوز ولعل قوله تأمل اشارة  
اليه او اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فمع الانقضاء ببناء  
على تجوز جعلها على الايصال الى الافتدار على فعل الخير والشر  
واما الجواب فبان نسبة القدرة الى طرفي الخير والشر على التسواء  
فلا يكون طريقا يؤدي الى شيء منها والتأدي معتبر في مفهوم التجد  
والطريق قطعا ولذا جلتا طريق الخير والشر على العاملين نعم  
خلق تلك القدرة في الانسان مما يتوقف عليه التجدان لكن المراد  
من الهداية في الآية بشهادة سوقها بيان ان فعلا كذا يؤدي الى الرضاء



وان فعلا كذا يؤدي الى العصب لا الاتصال الى تلك الافعال ولا الى الارادات  
الجزئية الموصلة قوله فلذا نسب الى الله تعالى خاصة آه اي لاجل كونه بمعنى  
الاتصال المختص به تعالى بحيث لا يمكن ان يقوم بغيره تعالى خص نسبة  
بطريق الاثبات نسبة حقيقة بالله تعالى فالمراد من النسبة الحقيقة لا اعم  
من المحاركة وان المراد النسبة بطريق الاثبات لا اعم مما هو بطريق  
النفي وذلك لان المتفرع المترتب على ما سبق من كونه بمعنى الاتصال  
اختصاص تلك النسبة به تعالى لا اختصاص مطلق للنسبة ولو بطريق النفي  
ولو محاركة كما لا يخفى فإراد هذا القائل ههنا استدلال بالآثر الذي هو اختصاص  
النسبة المذكورة به تعالى في موارد استعماله على المؤثر الذي هو اختصاص  
المعنى المنسوب به تعالى ايضا وهو الاتصال من معنى الهداية كما ان  
مراده ههنا استدلال بالآثر الذي هو عموم الاستدلال لكل اعني له تعالى والنبي  
عم والقرآن العظيم على المؤثر الذي هو عموم المعنى المستند وشموله لكل وهو  
معنى اراء الطريقتين فالقاء المذكورة ههنا كافي بعض النسخ ان جعلت على  
التفريع بمعنى التزيين الخارجى كانت مؤكدة لما يستفاد من لام العلة وان جعلت  
على التعليل كانت تأسبسا ولا منافاة بينهما وبين اللام الدالة على كون  
ما سبق علة خارجية لاختصاص النسبة لان المعلوم الخارجى قد يكون  
دلالة على علة كما اذا استدلل بالدخان على النار فالتعليل ههنا اولى  
وكذا فيما بعد من قوله فبمسند آه اذا المراد فبمسند الى النبي عم والقرآن  
كما يستدل الى الله تعالى كافي آية الدعوة وغيرها وانما تركه اعتمادا على ظهوره  
ولذا ترك ههنا قوله خاصة او غيره مما يدل على الحصر بل ملاحظة  
الحصر غير صحيح ههنا بوجه لان المترتب على كون المتعدي بالحروف  
بمعنى الاراء الشاملة لكل هو عموم الاستدلال لكل لاختصاصه بالنبي عم  
والقرآن كما لا يخفى قوله والتقدير في قوله تعالى وما عمود آه اي المفعول  
الثاني المقدر هو الحق او الحق لان الهداية فيها بمعنى الاراء بشهادة  
سياقها فتكون متعدية بواسطة حروف الجر وفي قوله تعالى انك لا تهدي

من احييت هو الحق لان الهداية فيها بمعنى الاتصال لا يقال لاوجه  
للمحكم يكون الهداية في الآية الاولى بمعنى الاراء وفي الثانية بمعنى  
الاتصال لانه جواز العكس فيما سبق فكان عليه ان يذكرهما على سبيل  
الجواز لا على سبيل الحكم لانقول لعل الحكمين قضيتان بمكان لانهما  
كائيتان في مقام دفع النقص ولوسلم الحكمان مبنيان على اعتقاد الناقض  
السابق بناء على الظ المتبادر بشهادة قوله فلا نقض بهما لان مراده  
انه لا توجه شيء من النقيضين عليه من اول الامر حتى يحتاج الى الجواب  
فانما قوله فلا نقض بهما اي بالاثنتين المذكورتين ولو قال فلا نقض  
بمثلهما لكان ملائما لقوله ومن قال يبقى النقص آه كما لا يخفى قوله ومن قال  
يبقى النقص آه تلخيصه ان الهداية فيهما بمعنى الاتصال بدليل التخصيص  
فبين احييت وفين يشاء مع انها في الايتين متعدية بواسطة حرف الجر  
فبتنقض بهما ما قاله المص ايضا وفي قوله يبقى اشارة الى اندفاع النقض  
بقوله تعالى وما عمود فهديتاهم واقول فيه بحث اما اولا فلان القول  
يكون الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احييت متعدية الى المفعول  
الثاني المقدر بواسطة الحرف مع ان كونها بمعنى الاتصال يقتضي  
تعديتها بنفسها وعدم القول بكونها في قوله تعالى وما عمود فهديتاهم  
متعدية الى المقدر بنفسها على خلاف ما يقتضيه معنى الاراء فتحكم  
لاوجه له اصلا الا ان يكون مبني على الغلط والتحريف في سياق قوله  
تعالى انك لا تهدي من احييت اقتضاء باثر ما تقدم ذكره اللهم الان يقال  
مراد القائل من النقص هو النقص المتوجه من اول الامر بناء على الظ  
المتبادر وان اندفع ثانيا بالتأويل والظ ان قوله تعالى ولكن الله يهدي  
من يشاء وهو اعلم بالمهتدين بعد قوله تعالى انك لا تهدي من احييت انما  
هو تقدير المفعول الثاني بحرف الجر كافي نظائره مثل قوله تعالى والله  
يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وبعض الابات  
تفسير بعضها ولما وجب توجه النفي والاثبات في الظ الى معنى واحد كان

الطريق في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ان يقدر المفعول الثاني بواسطة  
الحرف ايضا وقد اشار اليه فيما نقل عنه في الحاشية ههنا حيث قال قال  
قائل هذا القول جمال الدين محمود فانه توهم ان الهداية في قوله تعالى  
انك لا تهدي من احببت متعدية بحرف الجر كما في قوله تعالى يهدي  
من يشاء الى صراط مستقيم انتهى فان قوله كما في قوله تعالى كما يحتمل  
المشبهة على الغلط او الحذف في النظم يحتمل ما ذكرناه في مقام الجواب  
لكن على هذا لا يبعد الفسائل عن الهداية تأمل واماننا فلانه لا وجه  
لتوهم بقاء النقص بشيء من الايتين لان الآية الاولى امامتية بنفسها  
فلا نقض لها واما متعدية بحرف الجر كالآية الثانية فلا نقض بهما  
ايضا لان الهداية فيهما بمعنى الاتصال كما اعترف به فيكون الهداية  
المعدية بالحرف محذرة في معنى الاتصال وقد سبق الاشارة الى ان المراد  
بما نقل عن النص ان التعدى بنفسه المستعمل على سبيل الحقيقة لا على سبيل  
الجازية صارفة هو معنى الاتصال والتعدى بالحرف الغير المستعمل  
على سبيل المجازية بقرينة ايضاهو بمعنى الازاء والالام بتدفع النقض بقوله تعالى  
وهديناه الجنين كما سبق وايضا ما اختص نسبته تعالى وما لم يخصهما  
هذان التعددان لانها المترتان المتفرعان على ما سبق مطلق التعدى ولو كان  
محذرا لصر صارفة كما لا يخفى وهذا هو وجه بعد القائل عن الهداية لا ما ذكره  
الحاشي كما استعرف واما لنا فلان التخصيص فيمن يشاء المنع فانه في تقدير  
من يشاء هدايته فان حملت الهداية التي هي مفعول المشبهة على معنى الازاء  
المطلقة عند القائل لا بمعنى الازاء المقيدة لم يصح استدلاله بدليل التخصيص  
على معنى الاتصال في الايتين وان حملت على الاتصال كان خاصا ببعضهم  
لكن لا دليل يدل على هذا الحمل فانه اول المسئلة فانه قد استدلل على معنى  
الاتصال في الايتين بدليل التخصيص فيمن اخب ومن يشاء فلو استدلل  
على التخصيص بمعنى الاتصال كان دورا بطل وهو ط والجواب ان المراد  
من يشاء في قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء

الى صراط مستقيم بمعنى الازاء او المراد يدعو الى الكل ويهدي من يشاء  
من بينهم وبعض الآيات صير بعضا بل تخصيص من يشاء بعض  
الامة من العادة القرآنية فلا وجه لانكار التخصيص فيه وان امكن  
انكاره فيمن احببت لما سبق واعلمه لاجله هذا لم يتعرض لمنع دليل  
التخصيص فيها او للاكتفاء بما ذكره فيما سبق قوله فقد بعد  
عن الهداية اي عن هداية الله تعالى اياه الحق حيث لم يوصله الى  
ما هو الحق من انه لا نقض بهما فالهداية ههنا بمعنى الاتصال او عن هداية  
الله تعالى اياه الى طريق الحق ودليله حيث لم يرشد اليه فهي بمعنى  
الازاء ولك ان تقول المراد فقد بعد عن معرفة الله لان حقيقة الهداية  
بمعنى الازاء المقيدة باخذ القيد او كليهما لا المطلقة الشاملة للكل حتى  
لا يصح تخصيصها ببعض الامة ولذا قال لان تخصيص الهداية بقوله  
من احببت ومن يشاء لا ينافي آه اقول ههنا اجاب الاول انه استمسك  
في حملها على الازاء المقيدة بناء على التساير بالعروة الوثقى في زعمه  
وتسج عليه الاجابات الى هناك فصار نسجا او هن من بيت العنكبوت  
فان من سمع صوت الاسلام ولو بوساطة ولو اجالا وصديق النبي عم  
المرسل في جميع ما جاء به من قبل ربه فهو مؤمن قطعا وان لم يعرف  
تفاصيل ما هو من ضروريات الدين كما ذكر في الكتب الكلامية وكل مؤمن  
مهدى بمعنى الدلالة الموصلة فيكون ذلك الشخص مهديا بمعنى الازاء  
اذ لفظ من كلام نفسه ومن كلمات القوم ان الهداية بمعنى الدلالة الموصلة  
اخص مطلقا من الهداية بمعنى الدلالة على طريق الوصول فلو حملت  
الهداية بالمعنى الاعم على الازاء المقيدة لم يكن ذلك الشخص مهديا  
بهذا المعنى وهو فاسد لما عرفت وكيف يكون الهداية بمعنى الازاء مخصصة  
بالازاء بالذات وذلك الاختصاص مستلزم لا يحصر هداية الله تعالى  
في الالهام لجبريل او النبي عم وذلك لا يحصر مما لا يرتضيه الفطن السليم  
وبالحيلة تخصيص الهداية بالازاء المقيدة كما ذكره وان كان صحيحا بالنسبة

الى مقام يفيها عن النبي عم في مثل قوله تعالى انك لا تهدي من احببت  
 لكنه غير صحيح بالنسبة الى مقام انسابهما له تعالى في مثل قوله تعالى يهدي  
 من يشاء الى صراط مستقيم البحث الثاني ان تخصيص تبادر التقيد  
 المذكور بالهداية بمعنى الاراءة يحكم بط لان ذلك التبادر جار في الهداية  
 بمعنى الدلالة الموصلة ايضا فان حلا كلا التعريفين على هذا التبادر يلزم  
 ان لا يكون احد المؤمنين الذين دلوا على الشريعة بالواسطة ولو اجمالا  
 مهديين بهداية الله تعالى بشيء من المعنيين ولا يخفى فساد وانحلال  
 على الداليتين المطلقتين بطل ما ذكره المحشي ويبعد هو عن الهداية  
 لا القائل البحث الثالث لو فرضنا ان الهداية بمعنى الاراءة مجعولة  
 على الدلالة المقيدة دون الهداية بالمعنى الاخر وان تخصيصها بمن احببت  
 ومن يشاء لا ينافي جعلها على معنى الاراءة فمجرد عدم المناقاة غير كاف  
 ههنا بل لابد بعد ذلك من الملازمة وزيادة المناسبة ليدفع به النقض  
 من اول الامر وذلك لان مراد القائل من قوله ببقى النقض معارضة  
 لدعوى انه لا ينقض بهما من اول الامر فراده من النقض هو النقض المبني  
 على الظ المتبادر ولا شك ان الظ في الهدايات المسندة الى الله تعالى الخصصة  
 ببعض الامة اما اثباتا كما في قوله تعالى يهدي من يشاء او نفيا كما في قوله  
 تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين هو ما جع عليه جمهور المفسرين  
 من معنى الايصال وهو الملازم لتخصيصها بمن يشاء اذ الظ من ذلك  
 التخصيص تخصيص نعمة الهداية بالذين من شانهم الاهتداء واما  
 تخصيص الاراءة المقيدة ببعض الامة مع ان من ذلك البعض من لم يؤمن  
 ابدا ولم يكن تلك الهداية نافعة له اصلا فمما لا يليق بمقام بيان استقلاله  
 تعالى بالفضل والانعام ولا يحمل على مثل كلام البشر فضلا عن كلام  
 العزيز العلام ولذا لم يلتفت اليه الجمهور المفسرين قوله نعم  
 ينقض حصر اسناده آه لعله تعيين لمنشأ غلطه القائل بانه اشتمه احد  
 المتقاضين بالاخر فظن انتقاض الحكم السابق وليس كذلك اذ المتقاض

بهذه الاية اعني بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت هو حصر اسناد المتعدي  
 بنفسه في الله تعالى كادل عليه قوله خاصة لان الهداية فيها لما كانت بمعنى  
 الايصال كما اعترف به القائل كانت متعدية بنفسها على مقتضى هذا القول مع  
 انها مسندة الى النبي عم فليس المتقاض ذلك القول بل حصر الاسناد فقديان  
 ان مراده نعم ينقض بهذه الاية على تقدير كون الهداية فيها بمعنى الايصال  
 لا مطلقا فلا يرد عليه انه يجوز كونها بمعنى الاراءة ايضا فتح تكون  
 متعدية بالحرف فكما لا ينقض بها الحكم السابق لا ينقض بها حصر  
 الاسناد ايضا والاولى للمحشي ان يقول حصر نسبة المتعدي بنفسه  
 كما هو صريح المنقول عن المص كما ان الاولى للمص فينسب تارة بدل  
 قوله فيسند تارة وذلك لان النسبة اعم من الاسناد قوله وحصر اسناد  
 المتعدي بالحرف آه فيه انه لا دليل فيما نقل عن المص على هذا الحصر  
 ما عدا تخصيص المذكور بالنبي عم والقرآن وكون التخصيص المذكور  
 دليلا للتخصيص الحصري فاسد ههنا لان القضاء في قوله فيسند آه  
 ان حلت على ما يدل على الترتيب والتفرع فالتفرع على كون المتعدي  
 بالحرف بمعنى الاراءة الشاملة للكل اعني له تعالى وللنبي عم وللقرآن  
 هو شمول الاسناد للكل لا حصره فيهما وان حلت على التعليل فحصر  
 الاسناد فيهما انما يدل على كون المتعدي بالحرف بمعنى تخصيصها لا بمعنى  
 شمول للكل فلا وجه لهذا السؤال ولا للجواب الثاني عند المبني على التزام  
 حصر عليه اسناده فيهما قوله اللهم الا ان يحمل الكلام في الاوكل  
 على حصر اسناد المتعدي بنفسه بطريق الاثبات لا اعم من الاسناد  
 بطريق النفي والاثبات واقول قد اشعرا الى ان التفرع على كونه بمعنى  
 الايصال المختص بثبوت له تعالى هو حصر نسبة بطريق الاثبات فقط  
 لا مطلقا فهذا الجواب قوى لا ضعيف كما اشار اليه بكلمة اللهم الا ان يقال  
 الضعف فيه من جهة ان تخصيص الاسناد بالاثبات يحتاج الى تجاوز وفيه  
 ان التجاوز بقرينة ظ هي التفرع لا تكلف فيه اصلا وقد يقال انما صدر



بما يدل على الضعف لانه غير حاسم لبقاء النقض بما قال الله تعالى حكاية  
عن ابراهيم عم فالتبني اهدك صراطا سويًا وبقوله تعالى وقال الذي  
آمن يا قوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد وبما قال تعالى حكاية عن فرعون  
وما اهدىكم السبيل الا سبيل الرشاد اقول كما ينقض هذا الايات حصر اسناد المتعدي  
نفسه فيه تعالى كذلك ينقض بالاولين الحكم بكون المتعدي بنفسه  
معنى الايصال لان الهداية فيهما بمعنى الاراء ولا ينقض بالثالث  
لان من يدعى الالهية يدعى الايصال ومن دفع هذا انتقاض حصر  
اسناد المتعدي بنفسه فيه تعالى فقد ركب من عياكن قال مراد المحشي  
من قوله بطريق الاثبات هو اثبات المفعول الثاني وذكره ويمكن  
دفع انتقاض الحكم المذكور بالاولين بما قدمنا من ان المراد ان معنى المتعدي  
نفسه الاستعمال على مستفاد وهو معنى الايصال والهداية فيهما  
محاذير بقرينة ظنه هي ان المؤمن لا يدعى الايصال بل الاراء وانما خبر عنها  
بما يدل على الايصال محاذرا للحث على الاتباع والمبالغة فيه بادعاء ان الاراء  
هي عين الايصال وقد اشار الى مثل هذا الدفع في الحاشية حيث دفع  
انتقاض ذلك الحكم بقوله وهديناه الجدين ولا يمكن بمثله دفع انتقاض  
حصر الاسناد وهذه الايات لما اشترنا ان الغرض هو الاستدلال بان يقال  
لولا يكن معناه الحقيقي هو الايصال لما اخص اسناده به تعالى ومن البين  
ان معرفة كونه مستعملا في الايصال حقيقة وفي الاراء محاذرا لتوقف  
على ثبوت هذا المدعى فلا يؤخذ في انشاء الاستدلال عليه والا كان دورا  
باطلا واما دفع انتقاض الحصر بهذه الايات بحملها على الحذف والايصال  
كاقبل فغير مرضي لان تعدية الهداية بنفسها من باب الحذف والايصال  
في جميع مواردنا كما اشار اليه الزمخشري ويمكن دفع انتقاضه بالثالث  
بحمل الاسناد على الاثبات الحقيقي كما هو المنفرع على ما قبله لاعلى اعم  
من الاثبات الادعائي بمثل ادعاء الالهية او ادعاء ثبوت الايصال حقيقة  
فأصل قوله وفي الثاني على نفي الحصر فيه تعالى آه يعني وبحمل

قوله فيستدرك على معنى فلذا لم يختص اسناده بالله تعالى ان يستند  
الى غيره تعالى فارة الى التي عم وارة الى القرآن كما يستند اليه تعالى  
الاختصاص ما اشترنا لاصلي معنى فلذا اخص اسناده الى غيره تعالى من التي  
هم والقرآن وقد عرفت ان الحمل على المعنى الثاني بطفتين الاول  
قوله او يحتمل الكلام آه الظمن المقابلة كون هذا الجواب متبعا على تعميم  
الاسناد من الاثبات والتي في الاول كالثاني وعلى التزام الحصر في الثاني  
كالاول لكن بان يحتمل الاسناد في الموضعين على الاسناد في اغلب  
الاستعمالات فعلى هذا يؤول الاول الى حصر غلبة الاسناد في تعالى والثاني  
الى حصر غلبة الاسناد في التي عم والقرآن ولا ينقض شي من الحصرين  
بما دعوامادتين فصاعدا ما لم يتحقق المغلوطة او المساواة بين الاسنادين  
ولا ينقدح بهذا الجواب صحة الاستدلال الاول لان المدعى ظني يكفيه  
غلبة الاسناد بان يقال لولم يكن معناه الحقيقي هو الايصال لما اخص  
غلبه اسناده بالله تعالى لكن ينقدح به صحة الاستدلال الثاني بمثل ما اشترنا  
من ان اختصاص غلبة الاسناد بالتي والقرآن لودل فاما يدل على ان المعنى  
الحقيقي للمتعدى بحرف الجر هو المعنى المختص بهما لا على آه معنى مشترك  
بين الكل ولودلالة ظنية وانت خبير بانه انما لا يقدح في صحة الاستدلال  
الاول لو خص الاسناد بالاثبات الاغلب لان اختصاص غلبة النبي به تعالى  
لا يفيد الظن بكون النبي معنى مختصا به تعالى وهو وظ ولا يكون معنى  
مختصا بغيره تعالى او مشترك بين الكل لحواز ان يكون مختصا به تعالى  
ويكون النبي في الاستعمال الاغلب راجعا الى التقييد كما في قوله تعالى  
والله لا يهدي القوم الظالمين وانا لم يقده اختصاص غلبة النبي به تعالى  
لم يقده اختصاص غلبة مطلق الاسناد ايضا لحواز ان يكون النبي  
من ذلك الاسناد الاغلب المختص به تعالى اغلب على الاثبات منه  
او يكون مساويا له وبهذا ظهر ان هذا الجواب قادح في صحة الاستدلال  
الثاني بوجه آخر ولوجل هذا الجواب على اختصاص غلبة الاثبات

في المقامين لم يتقدح به الاستدلال الاول كما لا يخفى قوله بقي الكلام  
في تفرع الاستناد الهداية آه لعل مراده من التفرع هو التفرع والترتيب  
الخارجي كما يدل عليه لام التعليل في الاول والفاء الفصيحة في الثاني  
لا التفرع العلوي بان يحمل الفاء في الموضعين على الفاء التفرعية الداخلة  
على النتيجة لان اختصاص الاستناد او غلبته وعدم اختصاصه حكما بان  
استقر اثبات لا يثبتان بغير الاستقراء ولو سلم فاقبل الفاء اخفى ما بعدها  
والصحيح هو الاستدلال بالمعلوم على المجهول لا العكس وايضا الشايع  
في امثالها هو الاستدلال بما بعدها على ما قبلها وان كان امر العلوية  
الخارجية بالعكس اللهم الا ان يكون المقام هنا هو الاستدلال بما قبلها  
على ما بعدها بالنسبة الى الطلبة المتعلمين وان كان استدلال المتعلمين  
عن ائمة اللغة بالعكس وعلى التقديرين فالكلام في التفرع عبارة  
عن الدخول في زوم الامتدادين لما قبلهما لكن على الاول في زومهما خارجا  
وعلى الثاني في زومهما ذهنا اي في زوم العلم بهما العلم بما قبلهما وفي قوله  
على استعمالهما بالمعنيين المشهورين نظرا لانه متفرع على قوله ومعنى  
المتعدى آه في المقامين وهو ظ في ان معناه الموضوع له هو الايصال والارادة  
وانه موضوع له كما يقتضيه نقل هذا الكلام من المص بعد المنازعة بين  
الخصمين فيما وضع له الهداية واما حمله على المتعدى بنفسه مثلا استعماله  
في موارد استعماله في معنى الايصال ولو كان معنى مجازياله فبعد جدا  
ويأباه السوق فمع التعدية بنفسه او يحرف الجراهما تعرضه من جهة  
الاستعمال لكنه لا يثا في حله على المعنى الاول لما اشرنا من انها يجوز  
ان تكون موضوعة بشرط التعدية بنفسها للايصال وبشرط التعدية  
بالحرف للارادة وان يكون موضوعة لهما من غير شرط بالاشتراك لكن  
اعتادوا على جعل التعديتين فرقتين معيتين للمعنيين الا ان يقال اراد  
استعمالهما فيهما حقيقة بان يحمله على معنى ومعنى المتعدى المستعمل فيه  
حقيقة وقضيه تصحيح التفرع بقدر الامكان اذ لا يلزم من كونها

موضوعة لهما استعمالها فيهما فضلا عن اسنادها بهذين المعنيين بطريق  
المصدر وعدم المصدر مجازا ان يكون من المجازات المتروكة للحقايق  
في الاستعمال الممنوع خلوها عن الاسناد والنسبة واستعرف ان التفرع  
يحتاج الى هذا التعجيب قوله وفيه نظرا في التفرع نظر فيكون  
النظر عبارة عن الكلام في التفرع العطف من عطف الغلة على المعلول  
اي ان فيه نظر ولك ان تقول مراده ان في الكلام في التفرع نظر فيكون  
النظر عبارة عن الجواب عما اورده على التفرع هذا ثم مراده الكلام  
في التفرع في المقامين على كل من الجوابين وذلك الكلام يحتمل وجوها  
منها ان استعمال الهداية فيهما قد بخلوا عن نسبتها الى شيء كافي قولك  
هذه الهداية كذا فلا يلزم من الاستعمال نسبتها الا ان يقال ليس المراد  
من الاستعمال الاستعمال مطلقا ولو في موضع ما بل الاستعمال في جميع  
مواردها التي صادفها ائمة اللغة والمراد من المحصر النسبة انحصارها  
حيث نسبت منها ان الاستعمال والنسبة واقعان معا بحيث لا تأخر  
لاحداهما عن الآخر والمتفرع والترتيب يجب ان يكون متأخرا عما ترتب  
عليه والجواب ان استعمال اللفظ ذكره وارادة معناه وهو متقدم بالذات  
والزمان على نسبتها الى شيء اخر لا يقال انما يتم هذا فيما اذا لم يكن النسبة  
جزء من مفهومه كالمصدر واما اذا كانت جزء من مفهومه كالفعل في قوله  
تعال يهدي من يشاء فالامر بالعكس اذ النسبة التي هي جزء متقدمة  
على الكل الذي هو مجموع معنى الفعل اعني الحدث والزمان والنسبة  
لا تقول ليس المراد من النسبة والاستناد هو النسبة والاستناد المعنويين  
بل المراد منهما اما هو العقلية التي عرفها المص في شرح التخصيص يضم  
احد الكلمتين الى الاخرى ولا شك انها متأخرة عن الاستعمال ولو سلم فارادة  
المعنى التضمني الذي هو النسبة من الفعل تابعة لارادة المعنى المطابق والتابع  
متأخر عن المتبوع ولو ذاتا منها ان كون المتعدى بنفسه مستعملا حقيقة  
في الدلالة الموصلة لا يقتضي حصر اسناده فيه تعالى ولا حصر غلبة

وهذه النسخة الى قوله فيما بعد  
قوله وفيه نظرا اذ نسخة الاخرى  
فيها فائدة لم تكن في النسخة  
الاخرى فليأمل

استاده فيه تعالى لان الدلالة الموصلة في نفسها اعم من جهة الكسب  
للقطع بان الاشاعة القائلين بقاعدة الكسب لا ينكرون استعمال الهداية فيما  
بين العرب بكلام المعنيين في هداية بعضهم بعضا بالنسبة الى مطلقا بهم  
من الطرق والاماكن فلا يصح التفرع الاول على شيء من الجوابين على  
مذهب الاشاعة بل لا يصح على مذهب المعزلة القائلين بخلق الافعال  
لأنهم انما يقولون بخلق العبد فعل نفسه لا بخلق فعل غيره والدلالة  
الموصلة انما توقفت على فعل المهدي كشيء مع الهادي الى المكان  
المط والجواب ان استعمال العرب في الدلالة الموصلة فيما بينهم بطريق  
الحقيقة ثم في غير هداية الله تعالى كيف وقد جعلها اهل الكلام على معنى  
خلق الاهتداء وهو مخصص به تعالى على جميع المذاهب فيه انما جعلها  
اهل الكلام هو المعنى الشرعي لا اللغوي المستعمل فيما بين العرب قبل  
نزول القرآن ومع استعمالها فيما بينهم على سبيل الحقيقة في هداية بعضهم  
بعضا مما يجري مجرى المكاراة ولا يخلص ههنا الابان بخصص الكلام  
ههنا ايضا بالمعنى الشرعي كما سبق الاشارة اليه او بان يقال المراد من النسبة  
والاستناد ههنا هو النسبة والاستناد في الشرع في موارد الهداية  
الى الاسلام والدين الحق والايصال اليه غير مقدور بغير الله تعالى فكانه  
قبل ولاجل ان معنى المتعدي بنفسه هو خلق الايصال او كسبه خضع  
استاده به تعالى فيما لم يكن هناك صدور الايصال اليه عن غيره تعالى  
منها على جعل التعديتين قريبتين للمعنيين الا ان يقال قصد بذلك  
تصحیح التفرع بقدر الامكان حيث اراد استعمالها فيها حقيقة اذ لا يلزم  
من كونها موضوعة لهما استعمالها فيهما فضلا عن استنادها لهما  
المعنيين بطريق الحصر وعدم الحصر لجواز ان يكون من المحازات  
المذكورة الخفايق بخلاف الاستعمال الممتنع خلوه عن الاستناد والنسبة  
وسبق ان التفرع لا يحتاج الى هذا التصحيح قوله وفيه نظر  
اي في التفرع نظر فيكون النظر عبارة عن الكلام في التفرع والعطف

من عطف

من عطف العلة على المعلول اي اذ فيه نظر ولك ان ترجع الضمير الى الكلام  
في التفرع فيكون النظر عبارة عن الجواب عما اوردته على التفرع  
كما استشر اليه ثم مراد في الكلام في التفرع في المقامين على كل من الجوابين  
وذلك الكلام يحتمل وجوها منها ان استعمال الهداية فيها قد يخلو  
عن نسبتها الى شيء من الواجب تعالى وغيره كما في قولك الهداية كذا  
فلا يلزم من الاستعمال نسبتها ولو سلم فالاستعمال والنسبة وافعال معا  
بحيث لا يقدم ولا تاخر بينهما والمتفرع يجب ان يكون متأخرا فلا يصح  
شيء من التفرع على شيء من الجوابين والجواب عن الاول ان المراد هو  
الاستعمال في جواب جميع موارد اوفي اكثر لا مطلقا ولو موضع ما  
والاستعمال في الجميع والاكثر يمنع خلوه عن النسبة والمراد انحصار النسبة  
حيث نسبت وعن الثاني ان الاستعمال ذكر اللفظ وارادة معنا ولا شك  
انه مقدم على نسبة ذلك اللفظ الى لفظ آخر وان كانت النسبة جزء  
من مفهوم ذلك اللفظ كالافعال المستقاة من الهداية لان ارادة المعنى  
للمتضمن الذي هو النسبة مثلا تابعة لارادة المعنى المطابق كدلالة اللفظ  
عليه ولو كان الجزء في نفسه متقدما على الكل على ان المراد من النسبة  
هو النسبة اللفظية التي فسرناها المص في شرح التلخيص يضم كلمة الى اخرى  
ولا شك ان مضمومية الكلمة الى الاخرى متأخرة عن استعمالها في معناها  
وان كانت النسبة المعنوية جزء من مفهومها ومتقدمة على استعمالها  
في معناها منها ان استعمال المتعديين بالمعنيين المذكورين لا يقتضي  
اختصاص اثبات الايصال به تعالى لجواز ان ثبت لغره برغم الوهية  
وذلك الغير من مشركي العرب او غيرهم كما وقع من فرعون ولا عدم  
اختصاص استناد لارادته تعالى اذ لا يلزم من جواز الاستناد الى غيره  
تعالى وقوع ذلك الاستناد بالفعل فلا يتم شيء من التفرع بعين على الجواب  
الاول ان المراد من اثبات هو الاثبات الحقيقي في الواقع لا ولو في الزعم  
وعن الثاني انك عرفت ان المراد من هذا التفرع هو الاستدلال بالتفرع



على ماسبق وهو لا يتوقف على لزوم المنفرع لماسبق لزوما كلياً بل يكفيه مجرد استلزام المنفرع إياه كافي قولك زيد متوضي لا يحدث ولذا صلي مع ان الموضوع لا يستلزم الصلوة على ان المطلوب ههنا ظني والمط لا يتوقف ثبوته على الاستلزام كافي الاستقراء والتشيل بل يكفيه مجرد ما يفيد غلبة الظن كافي قولهم شيوخ الاستعمال بلا قرينة اشارة الوضع والحقيقة فاقوال احد هذا اللفظ موضوع لكذا ولذا شاع استعماله فيه بلا قرينة كان ذلك الشيوخ دليلاً صحيحاً على الوضع بمعنى لا يستلزام شيوخ استعماله فيه منها ان استعمال المتعدي بنفسه في معنى الاتصال والمتعدي بالحرف في معنى الازالة لا يقتضي اختصاص غلبة اسناد الاول مطلقاً تعالى ولا اختصاص غلبة اسناد الثاني بغيره تعالى واما الثاني فظ لان معنى الازالة شامل لكل واما الاول فلا يعمى اختصاصه لو كانت النسبة مختصة بالاثبات مع ان المقابلة بين الجوابين يقتضي كونها اعم من الاثبات والنفي على الجواب الثاني ويجوز ان يكون نفي الاتصال عن غيره تعالى اغلب من اسناده اليه اذ الغلبة والندرة تابعان لكثرة الوقائع الموجبة وقتلها فليكن الوقائع الموجبة لنفسه عن غيره تعالى اكثر من الوقائع الموجبة لاسناده اليه تعالى فلا يتم شيء من التفريعات على الجواب الثاني ومنها ان الاتصال اعم من جهة الابتعاد والكسب للقطع بان الاشاعة لا يتكرونها استعمال الهداية فيما بين العرب بكل من المعنيين في هداية بعضهم بعضها الى مطالبهم الحسنة من الطرق والاماكن وما ذكر في الكتب الكلامية من حل معنى الاتصال على خلق الاهتداء فبني على المعنى الشرعي لاعلى اللغوي لانهم يستعملونها في الاتصال الى تلك المطالب قبل زول القرآن فلا يتم التفريع الا على شيء من الجوابين على مذهب الاشاعة وان تم على مذهب المعتزلة بنسأ على انهم ان قالوا بخلق العبد فعل نفسه لا يقولون بخلقه فعل غيره ووصول المهتدي رجا يتوقف على فعل غيره الهادي كشيء من الهادي الى المط ولا يخلص ههنا الابان يحمل

الدلالة الموصلة ههنا على المعنى الشرعي هو خلق الاهتداء وبان يراد من النسبة والاسناد النسبة والاسناد في الشرعي في موارد الهداية الى الاسلام والاتصال اليه غير مقدور لغير الله تعالى وهو لا ينافي حملها على المعنى اللغوي اذ الدليل قد يكون اخص من المدعى فكانه قبل ولاجل ان المتعدي بنفسه وهو خلق الاتصال او كسبه خص اسناده به تعالى في الشرع فيما لم يكن مقدوراً لغيره تعالى كالإيصال الى الاسلام فليتامل ومنها ان الازالة لا توجد في القرآن حقيقة والمراد من الاسناد الاسناد بطريق الحقيقة لا اعم من الاسناد والمجازي فلا يتم التفريع الثاني على شيء من الجوابين والجواب ماقدمنا من ان الازالة بمعنى المدخلية في رشد الغير بشهادة هداية الجبال والكواكب ولا يشترط ان يكون الهادي من ذوي العلم والازالة قوله ثم الفرق بين المتعدي آه تعريض للفاضل للعصام حيث زعم ان المنقول عن صاحب الكشاف هو هذا الفرق مع مع انه ماسيد كر بعد ولا يخ عن التعريض للش حيث يوههم كلامه ان المصنف قد فسد لا نقل مع ان الايراد بالعكس اوضح ربح المروج المنقول عن البعض على الراجح المنقول عن صاحب الكشاف وفيه ما فيه قوله بمعنى الدلالة الموصلة مطلقاً آه اي سواء كانت للواصل او لغيره كما هو الظاهر من سياق كلامه ويحجه عليه انها اذا كانت للواصل تكون بمعنى الازدياد والاثبات لاستحالة تحصيل الحاصل فلا فرق بين المتعدي من جهة المعنى اللهم الا ان يكون المتعدي بالحرف مشتركاً بين الدلالة الموصلة وبين الازدياد والاثبات اشراكاً بمعنى او المتعدي بنفسه مشتركاً بينهما فان قلت اما الصحح ذلك لو كان معنى الازدياد والاثبات معنى حقيقة وليس كذلك بل هما معنيان مجازيان للهداية بل لجميع الافعال تلك اذا قلت الفاعل اقعدي في مكانك حتى اعوذ يكون ذلك لطلب الزيادة والاثبات لا طلب حدوث القعود قلت الازدياد بمعنى الزائد من جنس الهداية فيكون الهداية حقيقة فيه واما الثبات فهو عبارة

عن اليقظة لكن بقاء الاعتراض فيجدد الامثال عند الاشعري فالمط في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدايات متعاقبة في آيات متعاقبة فتكون حقيقة ايضا لاستمرار شخص الهداية ليكون مجازا لكن الاظهر ان المراد بالثبات استمرار الهداية على مذهب الاشعري او شخصها على مذهب غيره متعاقبة ولعله لهذا قال المص في حاشية الكشف ان الزيادة والثبات امر غير حاصل فاهدنا طلبه ولا خفاء في ان زيادة الهدى هدى في الحقيقة على حقيقته واما على الثبات فلا يظهر انه مجاز وقال المولى ابو السعود في تفسيره الهداية اما بمعنى الزيادة واما بمعنى الثبات اما الوجه الآخر فمجان قطعا واما الوجه الاول فهو اما ان يكون مفهوم الزيادة دخلا في المعنى المستعمل فيه فعلى هذا التقدير ايضا مجاز واما ان يكون خارجا عنه مدلول بالقرائن حقيقة لان الهداية الزائدة هداية كما ان العباد الزائدة عبادة انتهى لكن قد عرفت ان في قطع التجوز في معنى الثبات بحثا على مذهب الاشعري القائل بان بقاء الاعراض فيجدد الامثال وان كان مذهبنا مرجوحا عند المص كما اشار اليه في شرح المقاصد ولذا قال ههنا فلا يظهر انه مجاز ثم الفرق بين الزيادة والثبات هو ان الزيادة حدثت فرد اكل من القرد الاول والثبات دوام النوع في ضمن افراد متعاقبة ليست اكل من الاول على مذهب الاشعري او دوام الشخص الاول من افراد الهداية مشغلا على مذهب غيره في الاعراض القارة لا يقال بل مراد صاحب الكشف ببيان الفرق بان المتعدي بالحرف بمعنى الدلالة الموصلة مطلقا اي في جميع استعماله ولا يستعمل للزيادة او الثبات اذ لا ينسب الا لغير الواصل فقط فيكون بمعنى الازدياد او الثبات واليهما فيكون بمعنى لانهما لا نقول هذا فرق بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع وسوق كلام المص في حاشية الكشف وكلام المحشي ههنا يقتضي الثاني لكن ياباه التعرض بالثبات على الاظهر قوله ويظهر ان افع اي بين المنقول عن البعض وبين المنقول عن صاحب

الكشاف افع فلا يمكن ارجاع احدهما الى الآخر فلا يدفع لساوهمه كقول المص قوله ما كان مقصودا في الدلالة المذكورة اي في الهداية من المص من مضمون المقصود المدلول ومن من الدال للثبات في غير مضمون الهداية الصبيح من طريق الهلاك الى طريق النجاة ومن في التخييل قوله تعالى واما محمود فهديتاهم لان دين الاسلام غير مق لهم من المقارن بمضمون من المدلول والتفويض مدفوع بتقدمنا من ان طريق الهداية من كل مدلول وان لم يعرف انه هو الطريق المدلول عليه فالمراد من المطع هو مط في الواقع وان لم يعرفه المدلول لكن بخدشه انتقاض من يعرف هداية الكافر المعاند الذي يعرف التخصيص طريق النجاة في الاسلام ويتركه عنادا كما في الهب وكما في جعل اوحياء من قومه كما في تلك فصاح الى نعم الملق من من الدال فتأمل ثم كونه من في الدلالة المذكورة انما يعرف بكونه مقفولا تابيا للهداية بواسطة الحرف اودونها في واما نحن فيه من هذا التخييل اي من قيل ما يحقق الملق في ضمن الملق فيضم فان المفعول الثاني للهداية هو الطريق المستقوى وهو من بالتبع الى المقات هو رضاء الله تعالى والجنة وما فيها قوله والله لا بد من اعتبار التجرى في الهداية آه لانها اما ان تنسب الى ما هو الملق الاصلى كما في قولنا اهدنا الى الجنة بمعنى اننا طريقها او بمعنى اننا طريقها في قولنا اهدنا الى الجنة بمعنى اننا طريقها فيها باعتبار قيد المط واما ان تنسب الى السبيل او الطريق او غيرهما مما هو من بالتبع لا بالاصل فان كانت الهداية والايصال الى نفس ذلك السبيل فلا بد من اعتبار التجرى باعتبار قيد الطريق وباعتبار قيد المط جميعا وان كانت بمعنى اراءة طريق ذلك السبيل او بمعنى الايصال الى طريقه فلا بد من اعتبار التجرى باعتبار قيد المط فقط قوله فليتدبر يحتمل ان يكون اشيرة الى وجوب الاعتبارات في وجوب اعتبار التجرى في الهداية منها ان يجوز احتمال التوكيد بالحد المفعول الثاني مع المط او الطريق المأخوذ

في مفهوم الهداية يهدم وجوب اعتبار التجريد وإنما يجب لو لم يجر ذلك الاتحاد وهو مضمون ولذا يقال في أمثاله يحتمل التوكيد والتجريد ومنها ان المأخوذ في مفهوم الهداية عام والمنسوب اليه قد يكون خاصا كالطريق المستوي ههنا وكالحنة في قولنا السابق فمع جواز اضمحلال ذلك العام في ضمن ذلك الخاص يستغنى عن اعتبار التجريد الموجب للتجاوز مثلا بناء على ان التجريد من باب ذكر المقييد وازالة المطلق ومجرد احتمال تحققه في ضمن خاص آخر لا يكون قرينة على ارتكاب الجواز وإنما يكون قرينة عليه لو لم يجر تحقيقه في ضمن الخاص المنسوب وليس كذلك لانه قد يصح في ضمنه فلا حاجة الى التجريد وليس ذلك الاضمحلال توكيد لان التوكيد اعطاء المدلول الاول والدال على العام لا يكون دالا على الخاص باحد التلاطات الثلاث ومنها ان التجريد انما يجب لو كان الطريق والمط داخليين في مفهوم الهداية وليس كذلك بل هما خارجان عنها وان كان التقييد بهما داخلا للقطع بالطريق والمط ليس بجزء مفهوم للهداية بل كل منهما خارج عنها فمع الحاجة الى التجريد اذا معني التجريد عن المعنى الخارج لان التجريد انما يمكن من حيث الارادة لا من حيث الدالة الضرورية لكل عالم بالوضع اذ لا يمكن لتكلم ان يجرى اللفظ عن دلالاته ان يجعل اللفظ بحيث لا يدل على مدلوله وإنما يمكن ان يجرده من حيث الارادة بان يريد به بعض ما وضعه لأكمله فالمراد هو التجريد عن المعنى التضمني الداخلى في المراد لا عن المعنى الاتراحي الخارج عنه الا ان يقال مجرد دخول التقييد بجواز التجريد توساعه الوجهان الاولان والحق ان القول بوجوب اعتبار التجريد في امثال هذا المقام فاسد والا لوجب اعتباره في نسب جميع الاعراض النسبية الى طرفيها كابوة زيد فان الحيوان المأخوذ في مفهوم الابوة اعز من زيد وكذا في قولنا ضربت زيدا فان الضرب من مقولة الفعل المفسرة بكون الشيء مؤثرا في الغير مادام مؤثرا فيه والشيء والغير

للمأخوذان في مفهومه يعمان كل فاعل ومنفعل وقس عليها ما راها لقولات السمع مع ان وجوب اعتبار التجريد فيها مما لم يقل به أحد وموجب كونها في عامة الافعال لانها موضوعة للنسبة الى فاعل معين او فاعل عام ههنا ان التجريد باعتبار قيد الطريق لا حاجة اليه في معنى الدلالة الموصلة الى المط اذ لم يؤخذ الطريق فيها والجواب ما شرنا من ان الدلالة عبارة عن اراءة الطريق فالطريق مأخوذ في كل من التعريفين كالمط ههنا ان الهداية قد تنزل منزلة اللازم كالعلم في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فعلى هذا التقدير لا حاجة الى التجريد لاعلى تفسير مجرد حذف المفعول الثاني كما وهم لان المقدركا للمفوض بخلاف التنزيل منزلة اللازم فان كلا المفعولين متساويان ح اللهم الا ان يحمل الاستعمال في كلامه على استعمالها متعددة الى المفعول الثاني ولو تقديرا ويحتمل ان يكون الامر بالتدبر اشارة الى سؤال وجواب فهو ان الاحتياج الى التجريد في جميع موارد استعمالها انما نشأ من تعميم المط مع ان التعميم خلاف المتبادر الواجب في التعريفات ولو خص بالمتبادر الذي هو المط بالذات كما اعتبر فيه لا متعمي عن اعتبار التجريد فيما نحن فيه وامثاله اذ لفظ ههنا ان يحتمل مراد المص على الهداية الى طريق سواء الطريق ليكون اشارة الى العلوم الالهية المؤدية الى الشريعة والاسلام كالمناطق الذي جعل مقدمة احوال الادلة العقلية والنقلية المؤدية الى الحق كما هو الملام لتعليل الحد الواقع في الخطية على المناطق والكلام فلا حاجة الى اعتبار التجريد لا باعتبار قيد الطريق المأخوذ في الهداية لان ذلك الطريق غير متحقق في ضمن سواء الطريق بل في ضمن طريقه وبلا اعتبار قيد المط بالذات لان سواء الطريق ليس مطلوبا بالذات بل بالشمع واما الجواب فهو انه لو كان المط في مفهومها خاصا بالمط بالذات لم يصح من ائمة المفسرين حملها على معنى الايصال فيما نسبت الى مثل السبيل والطريق مع انهم



جلوها عليه كما قدمناه وايضا المنط في موارد استعمالها هو المفعول الثاني  
لا غير كما لا يخفى ويحتمل ان يكون اشارة الى الابحاث التي اوردناها  
في المقول عن صاحب الكشاف قوله على ما صرح به صاحب  
الكشاف آه قبل ما في الكشاف يدل على انه اسم مصدر لا مصدر فانه قال  
سواء اسم بمعنى الاستواء بوصف به كما يوصف بالمصادر ولعله ارادنا المصدر  
ما يدل على الحدث بالمطابقة سواء كان مصدرا جازيا على الافعال  
بالاشتقاق منه اولا قوله وايضا آه الظ انه بالنصب عطفا على  
اسم ان والخبر على الخبر ليدخل تحت المشار اليه هذا ثم مراده انها  
من اضافة الصفة الى موصوفها في الظ وان كانت بسمية عند البصريين  
بعد التأويل فتستوي الطريق مثل وعندهم شيء مستوون جنس  
الطريق لان المستفاد من التركيب الاضافي لا يستفاد من التركيب التوضيحي  
والعكس وان خالفهم الكوفية بناء على جواز ترادف التزيين كالمفردين  
فتفسير النش بالطريق المستوي تفسير مجرد المضاف على مذهب  
البصرية لان ما هو جنس الطريق طريق البنية وتفسير لجمع المضاف  
والمضاف اليه على مذهب الكوفية لان استفادة ذلك المعنى من التركيب  
التوضيحي اظهر من استفادته من التركيب الاضافي المختلف فيه في اقامة  
ذلك المعنى فلذا فسره به قوله كما في قولهم اي في قول اهل المعقول  
فان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة على مذهب الكيف لا عن حصولها  
عند احد كما سمي تحقيقه قوله ووسط الطريق اقرب لانه ابعد  
من الضلال من اطرافه قوله ان ذكر الطريق المستقيم ابلغ في الحمد  
سواء كان جملة الهداية اشارة الى المحمود به او الى المحمود عليه كما يشير  
وتلخيص مراده ان ذكر الطريق المستقيم مع احتمال ان يكون الهداية  
الى طريقه ابلغ من ذكر وسط الطريق مع احتمال ان يكون ذلك الطريق  
الطريق المعجزة لان الوصول بالاول اسهل واسرع وايضا لما كان المستوي  
كناية عن المستقيم بناء على ان المستقيم ما يفرض على سطحه خط مستقيم

فاستقام الطريق بهذا المعنى يستلزم استواء سطحه كان في الكلام  
الاول ان قصد التظيم كما اشار اليه بعطف الطريقين المستقيمين عطفا  
على ووسط الطريق حال عنها قوله من ذكر وسط الطريق  
سطحها سواء كان ذلك الطريق مستقيما او غير مستقيم واقول غرضه  
من هذا الكلام التعريض على الفاضل العصام حيث رجع معنى الوسط  
بسطحها تعريضا له وان كان اولى من جهة اللفظ حيث لا يحتاج  
الى تأويل لاقى معنى السواء ولا في اضافته الا ان الاولى من جهة المعنى  
هو ما ذكره الش وطلب المعنى اولى بالرعاية عند اول النش واقول والاولى  
من الكل ان يجعل على معنى الوسط مع جعل الطريق على الطريق  
المحمود المشهور ذكر في القرآن وهو اعراط المستقيم ليدل على ان ما هدى  
اليه لا شاعرة الذين منهم المص اعطى الطريق الغير المؤدية الى الكفر  
واوسطها كما هو الملازم لتعليل الحمد في خطبة علم الكلام على مذهب  
الاشاعرة ولا يصح جعل كلام الفاضل العصام لان سياق كلامه في كتابه  
بانه بحث دل على انه جملة على وسط جنس الطريق فارجع قوله  
نسبت الى ما اشتهر اخذ الاشتهار للاشارة لان الطريق الغير المستقيم  
من ذكر في القرآن لانه لم يبلغ مبلغ الاشتهار فيصح جعل الطريق  
المستوي كناية عن الطريق المستقيم بمعونة ذلك الاشتهار كما اشار اليه  
الش بعطفه عليه قوله من حيث المعنى قيده لان الظ من جهة  
الخط هو ما تضمنه الاضافة على هذا الامة غير محتاجة الى التأويل  
فيكون معنى ودلالة لفظ السواء على معنى الوسط بالوضع من غير احتياج  
الى التوضيح بخلاف توجيه الش فانه يحتاج الى تأويل الاضافة على مذهب  
المصدر الذي هو مذهب البصرية والتأويل اسم المصدر بمعنى الفاعل  
فانه ان لم يكن المعنى اي الذي لم يكن طريقا بالنسبة الى شيء  
المعنى هو ما يعنى ما يقابل الاضافي فان المعنى الاضافي ما يكون مقصودا  
بالنسبة الى شيء وطريقا بالنسبة الى آخر قوله فعد نفس الامر على

وجه العموم أي الأصولي المراد بقوله عموما وهو معنى الاستغراق كإطلاق  
عليه سياق كلامه من أن المناسبات لمقام الحمد هو العموم بمعنى الاستغراق  
لا العموم المطلق فالأولى أن يفسر العموم بالاستغراق ههنا ويكتفى عند هذا  
بأن قوله غير مناسب لم يقل غير صحيح بل وازان يكون الطريق  
المسوي محذرا من سلا من باب ذكر الخاص وإرادة الغام ليكون المعنى  
هذا أن كل نفس الأمر طريقا كان أولا فح لا يلزم عند الحق الحقيقي  
طريقا للمعنى لأن جهة التعبير عنه بلفظ الطريق ولا من جهة نسبة  
الهداية إليه لا يجب أن تنسب إلى الطريق بل قد تنسب إلى الحق كما قد يرد  
غاية الأمر ههنا جعله طريقا في اللفظ ولا قدح فيه أصلا كما لا يخفى لكن  
جعله على المحذور المرسل من غير قرينة ظنة ولا يدعوا إليه داع لأن  
ما نحن فيه من قبل ما نسبت الهداية إلى الطريق كما أشار إليه وأقول  
نسبة الهداية تصفة المضي إليه دل على أن سواء الطريق عبارة  
عن نفس الأمر المطلوب لتساق الدنيا التي قد هدينا إليها فيما مضى فهي  
بهذه القرينة عبارة عن كل نفس الأمر الممكنة الحصول لنا في هذه النشأة  
الأولى فيخرج الحق الحقيقي الذي هو الرضوان الأكبر في الجنة أو نفس  
الجنة وما فيها من النعم التي ذلك الرضوان منها لا يمكن حصوله  
إلا في النشأة الأخرى وفي النشأة إن كل مط يمكن الحصول لتساق النشأة  
الأولى لاستكمال النعم إنما على وعلى وكل منهما طريق إلى الحق الحقيقي  
وبالجملة المراد استغراق نفس الأمر التي كانت طريقا لاستغراقها مطلقا  
في دفع هذا الاعتراض وإن المراد ما هو ممكن الحصول لنا في هذه النشأة  
في دفع الاعتراض الاتي بما لا تقدر تخصيصه على أن حل العموم على  
استغراق نفس الأمر مطلقا فوجب الفساد الذي هو الحكم بوقوع غير  
الواقع كما عرفت به ولزوم الفساد أقوى من المناسبات لمقام الحمد فلا وجه  
لحل العموم على مقتضى المناسبات الذي هو الاستغراق دون جملة على  
مقتضى لزوم الفساد الذي هو عموم الاستغراق وإن دعي إمكان إصلاحه

بما يستبر إليه مع رعاية المناسبات دون الحمل على العموم المطلق فغير نظر  
كما عرفت قوله وأيضا الحكم بوقوع الهداية لنا كما دل عليه هذا  
المراد على سبيل العموم والاستغراق المناسبات لمقام الحمد غير  
مستقيم سواء حل الهداية إليها على معنى الاتصال أو على معنى إراءة  
نفسها كما إذا جردت عن قيد الطريق والمط معا أو على معنى إراءة  
طريقها كما إذا جردت عن قيد المط فقط إذ لم نصل إلى ما هو خارج  
من قلوبنا لكنه الواجب تعالى ولم يزلنا أنفسه ولا طريقه الموصول  
والأوصل به التي عام مع أن قوله عام سبحانه فاعرف أنك حق معرفتك  
تفقد بوقوله المناسب لمقام الحمد إشارة إلى أن حل العموم في كلامه  
هي العموم المطلق بمعنى هذا أن مطلق نفس الأمر غير مناسب لأن ذلك  
المطلق محتمل أن يتحقق في ضمن غير ما للاسلام التي هي أحل النعم فيحتمل  
أن لا تقع جده لمن بازائها مع أن المناسب مقام الحمد قطع ذلك احتمال  
أما يخصص الحمد بنعمة الاسلام كما هو التوجيه الثاني من الش وأما  
تخصيصها منها ومن غيرها من النعم على سبيل الاستغراق كما هو التوجيه  
الأول بناء على أن الكلام على التقديرين تخصيصها على دخول نعمة  
الاسلام وأقول ههنا بحث من وجوه أما أولا فلأن ذلك التخصيص  
لا يتوقف على استغراق نفس الأمر مطلقا لحصوله بالاستغراق نفس الأمر  
التي هي طريق إلى الحق الحقيقي وتخصيص ما هو خارج عن وسعها لكونه  
ممتثلنا ليس بطريق موصول لنا إلى ذلك الحق لأن كونه طريقا موصلا  
منه كونه بل وجوده كيف ولا تكليف بالحال وأما ثانيا فلأن المناسبات  
لمقام الحمد أن يحل للهداية ههنا على الدلالة الموصلة لنا إلى وعلا  
شأنه على أن وصولنا إلى العمل تنعم العبادات نعمة جليظة لا ينبغي  
أن يمرض عنها في مقام الحمد كوصولنا إلى العلم المتعلق بالاسلام بمصوريها  
كان كصورها طرف المسائل الاعتقادية شيئا أو تصديقا كالتصديق  
بذلك المسائل ومن البين أن نفس الأمر أعظم من المفهومات التصورية لكنه



الواجب والنسبة بغيره كالحكم بان كنهه تعالى شئ كذا لما سمي  
من الشئ من ان جميع المفهومات التصورية موجودة في نفس الامر فلو  
كان المراد استغراق جميع افراد نفس الامر مطلقا يلزم الحمد بالارادة  
وضولنا الى المعاني علة وهو بعد قطعنا بخلاف ما اذا كان المراد استغراق  
جميع افراد نفس الامر التي هي طريق موصول الى الحق الحقيقي من الكمالات  
العلية والعملية اللهم الا ان يحمل على الايصال العلي فقط كما هو المتعارف  
من اسناده الى الدلالة ويستفاد الحمد بآراء الايصال الى ملة الاسلام علة  
من الفقر الالهي من جعل التوفيق خير رفيق وامانا فلا يبعد جعل  
الهداية على الايصال العلي فقط او على معنى الارادة فاستغراق افراد  
نفس الامر مطلقا يستلزم ادعاء علم مساواة علم المخلوق لعلم الخالق  
وهو مستحيل لا يلقى عقابا فضلا عن مقام الحمد مع انه مستحيل لقوله  
تعالى وما اوليهم من العلم الا قليلا وايضا ذلك الاستغراق غير صحيح  
في مسائل العلوم الغير الخارجه من القوة الى الفعل بما كان مقدورا  
انما لما قالوا مسائل العلوم تترادف بتلاحق الافكار فالوجه ان يحمل  
العموم في كلام الش على العموم المنطقي واما احتمال ارادة  
تخصيصها بغير ملة الاسلام فاحتمال بعيد لا يذهب اليه وهم اصلا  
خصوصا في هذا المقام ولهذا فسرا كثر المفسرين الصراط المستقيم  
بالطريق الحق اعلم من ملة الاسلام وغيرها من الادلة العقلية  
الحقة التي ثبت بها الواجب تعالى وصفاته وبعضهم جملة الاسلام قوله  
ومنها ما لا يقدر على تحصيله اي لان من جملة نفس الامر ما لا يقدر البشر  
على تحصيله كصور كنه الواجب تعالى والتصديق به من حيث انه  
الشيء معين لا من حيث ان له كنهه لانه ضروري ثم تحصيل كنه الواجب  
تعالى مجتمع للبشر بالذات عند بعضهم ويمكن عند بعض اخر لكنه بمنع  
الغير عنه ايضا فلذا لم يقع لافضل المخلوقات فضلا عن غيره في  
القدر ههنا كونه عن عدم وقوعه لاحد وهذا القدر كاف في عدم صحة

الحكم ووقوع الهداية لنا على جميع افراد نفس الامر وخاصة اذ لم  
يحصل لنا بعضها وان امكن حصول الكل بالنسبة الى قدرة الله تعالى  
وهذا النوع من الاول ما قبل غاية ما يدل عليه هذا الدليل امتناع  
التخصيص بغيره وكسنا ولا يلزم منه عدم وقوعه اصلا لجواز  
الحصول لنا هذه الامور بمحض عناية الله تعالى من غير كسب منا  
لثاني ما قبل لا وجه لهذا الاعتراض اذا كان الهداية بمعنى اراء الطريق  
اذ عدم الاقتدار على هذه الامور لا ينافي اراء طريقها اذ لا يلزم  
من اراء الطريق لاحد ان يكون سالكا انتهى اما الدافع الاول فظ  
والاعتراض الثاني فلان اراء طريق بشئ يستلزم الاقتدار عليه  
وان لم يستلزم السلوك بالفعل على ان هذين القولين انما يتجهان على  
مذهب القائلين بالامكان الذاتي لتحصيل كنه الواجب تعالى على  
مذهب القائلين بالامتناع الذاتي اذ لا طريق للمتنع بالذات ولا يتعلق به  
قدرة الواجب تعالى ايضا وجواز رؤية الله تعالى في الجنة على مذهب  
الاشاعرة لا ينافي امتناع تحصيل الكنه في الجنة ايضا فضلا عن تحصيلها  
في الدنيا اذ كثير ما ترى اشياء ولا تدري حقايقها فارؤية لا يستلزم تحصيل  
الكنه بمجرد عدم الاستقامة على مذهب البعض كاف فيما قصده ههنا  
من تفريع قوله فالتخصيص انساب كما لا يخفى قوله ولا محذور في الثاني  
صنف على قوله فيه انه آه ومجموع المتعاطفين دليله على تفريع  
التخصيص يعني ان في احتمال الاول محذورين وان امكن دفع احدهما ولا  
محذور في الثاني حتى يحتاج الى الدفع فكل من المتعاطفين مقدمة  
من دليل المعارض في دعوى الانسية ونفس عليه امثاله قوله فالتخصيص  
الانساب قول دل قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون  
فطريق تزييل العلم التعدي منزلة اللازم على ان مطلق العلم من النعم  
الجليلة سواء كان علما ملة الاسلام او بغيرها والانساب بمقام الحمد  
لستغراق النعم لاسيما في هذا المقام الذي كان المص فيه بصدد استراة



النعم عملا بقوله تعالى لن شكرتم لازيدنكم والاستزادة في هذا التأليف  
 الجليل المشتمل على علم المنطق وسائر المسائل العقلية التي لها دخل  
 في البقعة بالمسائل الاعتقادية لا تحصل الا بادرار في المنطق وتلك المسائل  
 العقلية في سواء التبيين فالتعميم انبسط نعم على تقدير تخصيصه  
 الاسلام يمكن حصول تلك الاستزادة بحمل التهادية على معنى اراءه طريفة  
 وعلم المنطق وتلك المسائل من جملة طريفة لكن الشئ بغيرها على معنى  
 الايضال لكونها متعدية بنفسها كما هو المختار عنده وايضا الازالة لما تستلزمه  
 الرؤية والايضال على ما شرنا فالحمل على الايضال اولى واعلم ان في ذكر  
 سواء الطريق رابعة الاستعمال سواء خص عملة الاسلام او عموم من غيرها  
 لا كما توهم من ان البراعة بخصوصية بالتعميم اذ على تقدير التخصيص لا يخلو  
 عن البراعة بطريق الابهام والتورية بل في ذكر التهادية المشتملة على  
 الطريق رابعة لان المنطق باحث عن احوال الطريق الموصلة او نفس  
 طريق موصول الى الحق قوله اي متوافقة في الحصول والتأدي  
 الى السبب هذا التفسير مبني على نسخة متوافقة من التفاعل لاعلى نسخة  
 متوافقة من المفاعلة لان مقتضى باب المفاعلة ان يكون المشاركة بين  
 المفاعل والمفعول الذي هو المنط ولو وجد التأدي الى السبب في المسبب  
 يلزم تأدي الشيء الى نفسه وهو محال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه  
 بخلاف باب التفاعل فان المشاركة فيه بين اجزاء الفاعل الذي هو  
 الاسباب فالمعنى ان يجعل الاسباب بحيث يتوافق بعضها مع بعض في وصفها  
 الوجود في نفس الامر وفي وصف التأدي الى السبب بان يكون لكل منها  
 مدخل في حصول السبب فاللام في قوله المنط على نسخة التفاعل للغرض  
 اي افرض حصول السبب او متعلقة بالجملة يتضمن معنى التهيئة اي تهيئ  
 للمنط وعلى نسخة المفاعلة لام التقوية والوجه في تفسير هذه النسخة  
 ان يقال اي في الحصول والملازمة وعدم المناقاة ثم الاسباب اعم  
 من الشروط والموانع اذ لا يتحقق التوفيق مع فقد شرط

او ظهور مانع والمراد من حصولها وجودها في نفس الامر لا في الخارج  
 وهم المانع متحقق في نفس الامر وان لم يتحقق المانع المعلوم وكذا  
 المراد من حصول السبب وجوده في نفس الامر لا في الخارج فقط  
 بل يكون السبب من الامور العدمية كترك المناهي ولك ان تخصص  
 الاسباب بالوجود في الخارج وتدرج جميع الشروط ورفع الموانع في جعل  
 التوافق وتوجيه قوله ولذا قال وحاصله اه اي لاجل ان المراد هو التوافق  
 في الحصول والتأدي لاني محرز الحصول قال حاصله اه اذ لا يلزم في مجرد  
 جميع الاسباب توجيهه فهو السبب المطل لكنه انما يتم اذ لم يكن نفس التوجيه  
 من جعل الاسباب ولك ان تقول مراده ولاجل ان المراد هو التوافق فيهما  
 الذي للمفصل ما يدل على استغراق الاسباب استغراقا عرانيا اي جميع اسباب  
 المنط واحدي هي ما بحث هو انه ان اريد جميع ما كان اسبابا بالفعل يلزم ان  
 يكون توجيهها تحصيلها للحاصل وان اريد جميع الاشياء التي من شأنها ان  
 تكون اسبابا لذلك المنط لم يصدق على كثير من افراد التوفيق اذ يجوز توارد  
 الاسباب على سبيل التبادل على سبب واحد وكل منها من شأنه ان يكون  
 متفردا او بعيدا فلو حل لام الاسباب على الاستغراق العرقي يلزم توقف  
 التوفيق على جميع تلك الاشياء وليس كذلك اللهم الا ان يخص الاستغراق  
 العرقي بالاشياء الموقوفة عليها التي من شأنها ان تكون اسبابا والمنط انما  
 يتوقف على واحد من الاسباب المتبادلة لا على جميعها ولا على كل منها  
 بل انما يتبادر الاسباب المدونة مندرج في توجيهها نحو المنط قوله والاولى  
 نحو السبب لان ذلك التعريف يشترط ان في صورة توفيق واحد يجب  
 تسعة السبب وهو من كذا فاعلم انه ولم يقل الصواب اذ يمكن دفعه منع  
 البطلان من حيث ان مقتضى ما لم يتحقق فيها الاسباب واحدهم ويجب  
 تحقق مادة السبب وحل لام الاسباب على جنس المنط للجمعية بوجوب  
 ضاع قيد الجمعية قوله الا ان يقال اجواب عن السؤال بالاولوية لاعت  
 السؤال بعدم الجمعية لان جوابه مشتمل اليه بقوله والاولى آه وحاصل

الجواب انه انما اتى بهذا الجمع لنكتة هي الاشارة الى تعدد افراد التوفيق التي هي جلائل النعم والى انه ليس كليا مخصصا في فرد ليتقل منه الى ان الله تعالى انعم علينا نعم كثيرة كل منها يستوجب الحمد كما هو المناسب لمقام الحمد ولو فرد المسبب لصاح هذه النكتة الخلية المناسبة للمقام فان قلت اذا اضمحل الجمع لام التعريف لبطل تلك الاشارة والا فلا يندفع السؤال بالارادية اذا لم يظ ان من مواد التوفيق ما لم يتعدد فيه المسبب قلت تختار الاضمحلال ولا يلزم بطلان الاشارة لانها حاصلة بمجرد صورة الجمع ولا يباع قيد الجمعية الصورية وبوجه مذكور بعض الفضلاء من ان معنى بطلان الجمعية لبس بطلان اعتبار التعدد بالكلية حتى لا يصح الا ان يقال جاء في الرجال اذا جاء واحد بل بطلان الهيئة الاجتماعية فيما نسبت اليه وغايته بطلان الكل المجموعي في حكم المجيء مثلا وتعلق الحكم بالكل الافرادى فعلى تقدير الاضمحلال بهذا المعنى يلزم ان يكون التوفيق عبارة عن جعل الاسباب متوافقة لكل مسبب فلا يصدق على فرد اصلا فلا يندفع السؤال بعدم الجمعية قطعاً فضلاً عن السؤال بالاولوية فالحق في الجواب ان يقال المجموع المعرفة بلام الجنس حاكمة لمعينين احدهما الجنس وثانيهما معنى الجمعية كما صرحوا وهذا الجواب مبنى على ان المعبر في ماهية التوفيق هو الجنس والجمعية خارجة عنها وانما اتى بها لمجرد النكتة المذكورة فعلى هذا الحاجة الى اختيار الاضمحلال نعم يتجه على المحشى بعد ذلك ان الجمع المذكور كما يفيد النكتة المذكورة يوهم الاشرط التوفيق بتعدد المسبب ودفع المضرة اقدم من جلب المنفعة فحفظ التعريف عما يوهم خلاف الوقوع اولى من امثال النكتة فلا يندفع السؤال بالاولوية ونحن نقول انما اتى بصيغة الجمع في المسبب مع ان الظاهر الافراد للدلالة على تعدد المسبب في كل مادة من مواد التوفيق للقطع بان التوفيق انما يتحقق في الافعال الاختيارية للامداد ولكل اختياري اسباب عديدة لا تحصى قريبة وبعضها بعيدة

والقرينة مسببة عن البعيدة اذ لا معنى للقرب والبعيد الا بهذا نعم قيد المسبب في التعريف بالحق الاصيل بوجوب ان لا يتعدد في مادة واحدة لكنه ساقى سلسل الاصيل والتبعي كما لا يخفى هذا ويمكن ان يحمل جواب المسنى على هذا بان يحمل المواد في كلامه على مواد المسببات لا على مواد التوفيق لكن بآية ما نقله عند في وجه ما فيه كما أتى بعد قوله قل عند وجه النظر انه لا يكون الجمعان على طرز واحد وايضا يقال يلزم الجمع بتضي تقابل الاحاد بالاحاد كما في قولهم ركب القوم دوابهم فلم ان يكون التوفيق توجبه كل سبب من الاسباب في المادة الواحدة بمحو كل مسبب من المسببات التي كل واحد منها في مادة اخرى وهو شرط هذا على تقدير ان لا يكون الجمع الاول باعتبار المواد واما اذا كان اراده ايضا باعتبار المواد فانه وان حصل الموافقة بين الجمعين ح الا ان يتلزم ان يكون التوفيق توجبه كل سبب ناقص او تام على الاحتمالين من الاسباب التي كل منها في مادة بمحو كل مسبب من المسببات كذلك بناء على قاعدة المذكورة وهو ايضا بطلانه على الاحتمال الاول لا يصدق التعريف على شيء من افراد المعرفة وعلى الثاني لا يصدق التعريف على اقل من ثلثة افراد المعرفة انتهى واقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلا لام ان التعريف على الاحتمال الاول لا يصدق على فرد اصلا لان الرافض التوجيه التوجيه المفضى الى المسبب شهادة ان الش جعله حاصل جعل الاسباب متوافقة في الحصول والتأدي كما سبق من المحشى فاللازم على هذا الاحتمال ان لا يصدق على اقل من ثلثة افراد المعرفة كلاحتمال الثاني الا ان يقال التوفيق في كل مادة توجبه جميع اسباب تلك المادة لا توجيه بعضها وفي ضمن توجيه المجرع نعم ان زديده فيج لان توجيه كل مسبب ناقص نحو مسبب او نحو كل مسبب لا يكون حاصلا لجعل الاسباب متوافقة في الحصول والتأدي واما ثانيا فلان التعريف على الاحتمال الثاني لا يصدق على فرد اصلا كالا فقال الاول لان كلا

الجميعين مالم يكونا باعتبار مادة واحدة لم يمكن حل لام الاسباب  
على الاستغراق العرفي كما اشار اليه الشارح بقوله بأسرها فلا يصدق  
الا على ما يستحيل وقوعه من توجيه كل مامن شأنه ان يكون سببا  
بسيطا او مركبا من اسباب ناقصة نحوه اللهم الا ان يقال هذا مبني  
على ان لام الاسباب جنس الجماعة كما ان لام الكلمة جنس الكلمة الواحدة  
كما قالوا وكذا لام المسببات وقوله بأسرها تأكيد معنوي لدفع التجوز  
في جعل الاسباب وتوجيهها لاشارة الى حل اللام على الاستغراق  
فحاصل التعريف في توجيه فرد مما يصدق عليه جماعة الاسباب الثامنة  
نحو فرد مما يصدق عليه جماعة المسببات فتح يصدق على توفيق  
مركب من ثلاثة توفيقات فصاعدا ولا يصدق على واحد او اثنين منها  
مع انها من افراد المعرفة ايضا فلا يكون جامعا وامانا ثانيا فلان الجواب  
المذكور كما اشرنا معنى على ان قيد الجمعية خارج عن ماهية التوفيق وانما  
الداخل فيها جنس المسبب على نحو ما ذكرنا في تعريف التابع بكل ثان  
معرب باعراب سابقة حيث جعلوا كلمة كل خارجة عن التعريف وانما  
اتي بها للدلالة على كون التعريف المذكور مانعا لاغيار المعرفة فعلى  
هذا لا يتوجه عليه شيء مما اورده غيرنا التزاما كما اشرنا فان قلت الجواب  
المذكور يصح بدون اثباته على خروجه بقيد الجمعية عن تعريف التوفيق  
بان يحتمل على مواد المسببات لا على مواد التوفيق قلت حلها على مواد  
المسببات تقتضي حل الاسباب باعتبار المواد على مواد الاسباب وبأبواب  
قوله كل مسبب من الاسباب في المادة الواحدة وايضا من افراد التوفيق  
مالم يتعدد المسبب بان لا يكون بعض الاسباب قريبا وبعضها بعيدا بل  
يكون جميعها اسبابا بالذات للمسبب المط فالتعريف المذكور لا يشمل  
مع اعتبار الجمعية فيه ولو بعد الاضمحلال سواء كان الجمع باعتبار مواد  
التوفيق او باعتبار مواد المسببات لما اشرنا ان الاضمحلال لا يرفع التعدد  
بالكلمة وانما يرفع الهيئة الاجتماعية والحق ههنا ما اشرنا من ان كلا الجمعيتين

باعتبار

باعتبار مادة واحدة من مواد التوفيق اذ ما من فعل اختياري يوجد فيه  
التوفيق الاول اسبابه قريبة وبعيدة واما كون الاشياء القليلة اسبابا  
الثاني واحد في مرتبة واحدة بحيث لا يكون بعضها اقرب من البعض  
الآخر ولا سببينهما فمجرد احتمال عقلي لا يقتضيه التعريف ولا حاجة  
الى ما قيل للمسبب الذي تعدد اسبابه متعدد بالاعتبار وان كان واحدا  
بالذات لانه باعتبار كونه مسببا عن هذا السبب غيره باعتبار كونه مسببا  
عن ذلك السبب بل ههنا كلام وهو ان التعريف المختار المشار اليه  
قوله الاول نحو المسبب منقوض بالتوفيق الذي هو توجيه سبب واحد  
ثم بسيط نحو سبب المط الا ان يمنع كونه توفيقا قوله واما معناه  
شروع في شرح قوله ثم خص بالخبر ثم الظان المراد هو العرف العام  
الذي لا يخص بصناعة دون صناعة ولا يلزمه اختصاصه بالخبر في عرف  
الشرع ايضا لان العرف العام مالم يخص باهل صناعة معينة لا ما اتفق  
عليه اهل كل صناعة والا لم يخص العرف في الخاص والعام ولذا  
عطف عليه الشرع ويحتمل ان يحمل العرف على عرف الشرع المتبادر  
من تعريف التوفيق فتح يكون عطف الشرع من عطف التفسير قوله  
فعلى الاول من المعاني العرفية ههنا بحث من وجهين الاول لوجه لعدم  
تعرضه بالمعنى اللغوي المحتمل ههنا وان استلزم كون هذه الفقرة تأكيد  
كالمعنى الاول من المعاني العرفية لا يقال انما لم يتعرض به لان العرف  
يستلزم هجر المعنى اللغوي فلا يحتمل اللغوي ههنا لا نقول انما يتم ذلك  
لو كان التعاطب ههنا محسب العرف وهو ممل بل الظاهر ان التعاطب  
في سياق الكتب محسب للغة فلا يحتمل اللفظ الواقع فيها على المعنى العرفي  
الا بصراف وانما لم يحتمل الصلوة المذكورة في كتب اللغة على المعنى  
الشرعي الا بقرينة صارفة لا يقال ههنا قرينة صارفة هي كون  
التاسيس خيرا من التاكيد لا نقول مجرد القرينة لا يكون صارفا  
ولو سلم فعلى هذا لا يوجد تعرضه للمعنى الاول من المعنى العرفية ايضا



لانه موجب لكون الفقرة تأكيذا كما قال على ان عدم كون الفقرة تأسيسا  
على تقدير المعنى اللغوي والمعنى الاول العرفي محل نظر كما تعرف والثاني  
ان الظن من كلامه ان قوله ثم خص بالخبر محتمل كلا من المعاني الثلاثة العرفية  
مع ان كون المعنى اللغوي عاما محتمل نظر لان الدعوة الى الطاعة  
متحققة في حق الكفرة المعاصدين الا ان يعم الخصوص من الخصوص  
المطلق ومن الخصوص من وجهه ومن البين ان المعنى الاول العرفي  
اخص من وجهه من اللغوي لانهما يجتمعان في دعوة المسلمين حيث  
وجد اسباب اسلامهم بعد الدعوة نحو ويمكن ان يقال مجرد بلوغ الدعوة  
اليهم خبر في حقهم وقد وجه اسبابه من النبي عم والخبر والسمع وغيرها  
نحوه فحصل وان لم ينتفع الكفار به فعلى هذا يكون كل من المعاني العرفية  
اخص مطلقا من اللغوي ولولا ان الخشي فسر يوافق الاسباب بالتوافق  
في التاثير الى السبب لصدق المعنى اللغوي على توجيه الاسباب السابقة  
للطاعة وان لم يكن تلك الاسباب مؤدية اليها ولم يحتاج في الخصوص  
المطلق ههنا الى تكلف قوله ولذا لا يستعمل اي لان الطاعة معتبرة  
في مفهوم العرفي والشرعي لا يستعمل آه ولا يضره شمول الدعوة للكفار  
كما عرفت لكن هذا يدل على ان المراد من الخصوص المطلق لاعم  
من الخصوص من وجهه قوله فعلى الاول من المعاني العرفية  
يكون هذا الفقرة تأكيذا للفقرة الاولى مطلقا سواء جلت الهداية في الاولى  
على معنى الاراء او على معنى الاتصال لان كلا من اراء الطريق المستوي  
والا اتصال اليه يستلزم جعل التوفيق خير رفيق فلا يصح عطف الفقرة  
الثانية على الاولى لان كونها مؤكدة للاولى يوجب فصلها عنها ككمال  
الاتصال بينهما كما تقرر في علم المعاني واما على المعنيين الاخيرين فهي  
تأسس ان جلت الهداية في الاولى على معنى الاراء لان اراء طريق  
الطاعة لا يستلزم خلق القدرة على الطاعة فضلا عن الطاعة في  
لاشكال في العطف وتأكيذا ان جلت الهداية على معنى الاتصال لان

الاتصال

الاتصال الى الحق يستلزم الطاعة والعطف بشكل ايضا هذا الكلام  
تقرض الفاصل المعاصم حيث يجوز العطف ههنا سواء جلت الهداية  
في الفقرة الاولى على معنى يستلزم الوصول الى الحق او على معنى لا يستلزم  
توفيقا بل على معنى تأكيذا كما امر بالتأمل اشارة الى ان جعل التوفيق خير  
رفيق ليس تأكيذا على شيء من الاحتمالات وان كان جعله رفيقا تأكيذا  
على بعضها فالعطف مناسب للمقام مطلقا انتهى يعني انما يصح العطف  
على بعض الاحتمالات لو كانت الفقرة الثانية عبارة عن جعل التوفيق  
رفيقا وليس كذلك لانه عبارة عن جعله خيرا رفيقا وهو لا يستفاد  
من الفقرة الاولى بوجه لان خبر الرفيق لا يضر منه اتصالا ولا يشارك  
من صاحبه الى المقصد والتوفيق كذلك بخلاف سائر الرفقاء فانهم  
معدون الى الضلال ويسارقون عن صاحبهم في اثناء الطريق فيضرون  
منهم ولا يقيم نفعتهم وبالجملة يستفاد من الفقرة الاولى نفس المرافقة لا خيرية  
المرافقة فلا اشكال في العطف على شيء من الاحتمالات هذه مرادة واقول  
ههنا بحث من وجوه اما اولها لان اراء الطريق لا توجب الدعوة  
والقدرة كما مسلم الاصلم الذي ارشد الى فرضية استماع القرآن وليس  
معدون ولا قادر على الاستماع سواء كان القدرة بمعنى الاستطاعة التي هي  
مع الفعل وبمعنى سلامة الآلات والاسباب واما ثانيا فلان غاية ما يستلزمه  
الهداية بمعنى الاتصال اصل المقارنة للمقارنة التي هي دوام المقارنة  
في الجملة لان المقارنة في الطريق دفع لا يسمي رفيقا مالم يسمو تلك  
المقارنة في الجملة فلا تأكيدها وان كان الفقرة الثانية عبارة عن مطلق  
الرفقة فالحق ان استفاد من الفقرة الاولى اصل المقارنة ومن الرفقة  
في الفقرة الثانية دوام تلك المقارنة في الجملة ومن خبر الرفقة دوامها  
الى المطلق مع النفع التام وعدم الاضرار اتصالا واما ثالثا فلان التأكيذا  
المانع للوصول ليس التوكيد الفاصل للتأسيس كما استفاد منه وكما توهموا  
ههنا بل التوكيد بمعنى تقرير الجملة السابقة وتحقيقها الفائدة تعود اليها

وذلك بان يكون الجملة الاولى مقصودة اصلية والجملة الثانية مقصودة بالتبع مسوقة لتقريرها وذلك لا يتوقف على كون الثانية لازمة للاولى بل قد يكون الثانية ملزمة لها كما في قوله تعالى لا ريب فيه وكما ههنا فيكون الثانية لازمة للاولى لا يكون وجها لعدم صحة الوصل ويهدم لزومها لا يكون وجها لصحة بل الوجه الصحيح ههنا ان يقال ان الجملة الثانية مسوقة لبيان ان جعل التوفيق رفيقا وجعله خير رفيق نعمتان عظيمتان تستوجبان الشكر عليهما كنعمة الهداية فهذه الجملة مقصودة لذاتها كالجملات الاولى لا مسوقة لتقريرها وتحقيقها كما لا يخفى على اولى النهى قوله تلخيص الكلام لعله نصرته للبش لان الش فرع الاحتياج الى احد التاويلين على ابطال احتمال تعلقه بالرفيق بعدم مساعدة اللفظ ثم ابطال احتمال تعلقه بجعله جوابا عن سؤال مقدر هو منع التفرع المذكور مستندا بجواز تعلقه بجعل فورده عليه انه ابطال السند الاخص وهو خارج عن قانون التوجيه وذلك لان جواز تعلقه بالتوفيق وجواز كون الظرف مستقرا عما يستند به في منع التفرع المذكور فلخص المحشى كلامه على وجه يندفع عنه ذلك بان احتمال تعلقه بالتوفيق قد اشار الى بطلانه ايضا بقوله على محازاة ما ذكره المص ههنا في عمل المصدر وبان احتمال الظرف المستقر غير ظ وكلامه في التعلق الظاهري كما صرح به في صدر كلامه فالسند الذي ابطله الش سند مساو بالنسبة الى الاحتمالات الظ في الجملة وان كان سندا اخص بالنسبة الى مطلق الاحتمال واقول يتجه عليهما ان احتمال الظرف المستقر على ان يكون مفعولا ثانيا لجعل وخبر رفيق حالا من التوفيق لبس مما يبعد من الاحتمال الركيك ولا سيما لا يساعد اللفظ واما تقدير المتعلق فيه فشايع جدا بل لا يعد تقدير الكين المتعلق المحذوف نسبيا وانما توجه عليهما ان النكاح لم يستثنوا جواز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف فيما اذا كان المفعول ظرفا وانما استثنوه فيما اذا كان المضاف لفظا غير

كقولك

كقولك انا زيدا غير ضاربه فقياسه على جواز تقديم معمول المصدر فيما اذا كان ظرفا فانما فلا يكون محازا لما ذكره المص قوله وح اما ان يتعلق بجعل او بالتوفيق او بالرفيق الخ نقل عنه في الحاشية لا يخفى انه محتمل ان يتعلق بالخبر المضاف الى الرفيق لكنه في قوة التعلق بجعل في الركائز مع زيادة تكلف بتقديم معمول على العامل مع الفصل بينهما بالاجنبي فلذا لم يتعرض له في التلخيص فانهم انتهى يعني مجموع الامور الثلاثة التي هي الركائز والتقديم والفصل انما يوجد في تعلقه بالخبر لا في تعلقه بجعل اذ ليس فيه ما يعد الركائز ولا في تعلقه بالتوفيق اذ ليس فيه الفصل بالاجنبي والركائز ولا في تعلقه بالرفيق اذ ليس فيه الركائز وان وجد التقديم والفصل فكان تعلقه بالخبر بعد الاحتمالات والكلام في الاحتمالات الظاهرة في الجملة واقول ههنا بحث اما اولافلان تعلقه بالتوفيق غير صحيح لان اللام ان كانت صلة التوفيق فهي لا تدخل على الموفق بل على الموفق له اذ يقال وفضل الله تعالى للطاعة ولا يقال وفق الله تعالى للطاعة لنا وهو ظ وان كانت لتعوية على المصدر المعرف اذا دخلت على المفعول به الصريح والمعنى وجعل توقيعه ايانا خير رفيق فبلغوا الخير بذلك الجعل لان تعلق التوفيق بنا يستلزم رفاقته لنا الا ان يقال المفعول خيرية الرفاقة لاصل الرفاقة المستفادة من التعاقب على انك سمعت ان المستفاد منه المقارنة لا الرفاقة التي هي دوام المقارنة في الجملة وان لم يرتضيه المحشى واما ثانيا فلان اللفظ مما ذكره المحشى في هذه الحاشية ان الركائز مقصورة على تعلقه بجعل لا يتجاوز الى تعلقه بالتوفيق مع ان ما سيذكره بعد يقتضي ركائز ايضا اذ الكلام على هذا لا يدل على رفاقته لنا ايضا فالفرق بين التعلقين تحكم بط كقيل الا ان يقال تعلقه بالتوفيق على ان يكون اللام لتعوية العمل دل على اصل مقارنة التوفيق لنا وان لم يدل على المرافقة بخلاف الجعل لا تتقاعنا واذا دل صدر الكلام على اصل المقارنة فالظن الرفاقة بعده هو رفاقته لنا فلا ركائز فيه واما ثالثا فلان المراد ههنا ان كان

سرد الاحتمالات الظنة لفظا في الجملة فلا وجه لتعرضه بركاكة المعنى في عدم تعرضه لتعلقه بالخير بل الواجب ان يقتصر على التقديم والفضل وحسب نجه انه كتعلقه بالرفيق وان كان المراد سرد الاحتمالات الظنة في الجملة اما لفظا او معنى فلا شك ان تعلقه بالخير كتعلقه بجعل يدل على ما هو المقصود الاصيلي من انتفاعنا به وان كان مرافقته لغيرنا فهو من الاحتمالات الظنة معنى فلا وجه لتركه فالوجه ان يورد ذلك ايضا بل الطرف المستقر ويظل بركاكة المعنى او يعرض عن تعلقه بالتوفيق ايضا كما عرض عنه الشارح بناء على الاقتصار على الاحتمالين الاظهرين لان جانب المعنى يقتضي تعلقه برفيق وجانب اللفظ يقتضي تعلقه بجعل لكونه عاملا قوتا يضمحل سائر العوامل عنده ولما كان جانب المعنى مرعيا عند اول الابصار احتج الى احد التأويلين لئلا يفوت ذلك المعنى والى نفي تعلقه بجعل الا لا يفيد. واما قيل لم يتعرض لتعلقه بالخير لما فيه من ركاكة مع زيادة شيء هو لزوم عمل اسم التفضيل في المعبول المتقدم مع ضعفه في العمل فليس بشيء كما لا يخفى قوله فلا بد من احد التأويلين اي في الاخيرين كما هو مقتضى سوق كلامه. وقد عرفت مما اسلفنا ان الركاكة مندفة عن تعلقه بالتوفيق فلا ينجسه ان تعلقه بالتوفيق بركاكة كتعلقه بجعل فقول احدهما ورد الاخر تحكم ظ واعلم ان تقديم المص قوله لنا على عا له الذي هو الرفيق او التوفيق ليتصل بجعل ليكون قوله جعل لنا في صورة ههنا بقدر الامكان اذا الموازنة مما يفيد حسنا في الكلام او الايهام ان الله غريب من الحسنيين الموفقين اول غاية السجع قوله حتى يستفاد خيرية مرافقة التوفيق لنا اي نفعها لنا فاللام هنا متعلقة بالخيرية لا بالمرافقة لانها مضمرة بالعبادة مستغنية على الاستفادة لدفع ما يمكن ان يقال تعلقه بالرفيق وان افاد مرافقته لنا لا يفيد خيريته لنا لجواز ان يكون رفيقا لنا ولم يكن نافعنا لنا بل لغيرنا وتعلقه بجعل وان افاد نفعنا لنا لا يفيد مرافقته لنا بجواز ان يكون نافعنا لنا

مرافقا لغيرنا كما يقول في كل من اتعلقين مستقيم من وجه وركبك من وجه آخر لا مقتضى بقاء الشكر ان يتعرض بكلا الامرين فتخصص الركاكة بالجعل من غير محض وحاصل الدفع انه على تقدير تعلقه بالرفيق كما يستفاد مرافقته لنا من صريح العبارة يستفاد كون نفعه لنا ايضا اما باعتبار ان مرافقة مع لا خيار يستلزم الانتفاع بهم عادة واما باعتبار كونه خير رفيق لنا من حيث مرافقته لنا فتفيد انه خير نافع لنا ايضا بخلاف تعلقه بجعل فانه وان افاد انتفاعنا به لا يستلزم المرافقة ولا يفيدها فان قلت المقص الاصيلي هو انتفاعنا فيعد لفادة ذلك بحسب الكلام وان لم يقد المرافقة فلا وجه للاعراض عن تعلقه بجعل بل هو الاولى لانه دال على ذلك المقص الاصيلي صراحة وليس تعلقه بالرفيق صريحا في ذلك قلت نفع الرفيق اوفر من نفع غيره فالائق بمقام الحمد ان يباد كلا الامرين وتعلقه بالرفيق يفيد مرافقة صراحة والخيرية كناية والكناية ابلغ من الصريح قوله لانها النعمة العظمى الظن ان الضمير عائد الى خيرية المرافقة فتح لابد من تقدير المضى في قوله التي تناسب جعلها محمودا بها او عليها اي جعل جعلها لما نقرر عندهم ان الحمد عليه يجب ان يكون فعلا اختياريا للمحمود ولك ان تجعل الضمير للجعل وتحمل النعمة على معنى الانعام وتأنيث الضمير باعتبار الخبر والمعنى لان ذلك الجعل هو الانعام العظيم الذي يناسب جعل المص اياه محمودا به او محمودا عليه فتح لا اشكال ثم ان الهداية والجعل ان جلا على المحمودية كما بينهما ثبوت محامد متعاقبة من المص الاول ثبات كل حده تعالى وانما ثبات الهداية والثالث ثبوت الجعل لان كلاهما وصف بالجميل على جهة التعظيم وان جلا على المحمود عليه كان ههنا وحده واحد هو الاول وكل من الاخيرين علة مستقلة له وانما قدم احتمال كونها محمودا بها مع ان الظن كونها محمودا عليها اما لان الظن ان يجعل الهداية والجعل علتين اثبتت الجملة تعالى مع انها علة ان لا يباب المص الحمد له



تعالى لاثبوت القطع بان ثبوت جدد غيرنا له تعالى ليس لاجل هذا اثباتا  
وتوفيقا فيحتاج الى صرف العلية عن ظاهرها بان يجعل كل منهما  
علة للاثبات واما لان في جعلها محمودا به ايهام العجز عن اداة شكر نعمتي  
الهداية والجعل قوله مجعولة لانتفاعنا لا يخفى ان ليس انتفاعنا  
الاحصول مطالبنا فيلزم من انتفاعنا بسبب توفيق غيرنا ان يكون  
التوفيق رفيقا لنا قطعاً ويكون الملك ومرافقة التوفيق له من جملة احتيايات  
مطالبنا الموجهة نحوها وكونه رفيقا لغيرنا لا ينافي كون فرد آخر من التوفيق  
رفيقا لنا ايضا فلا حاجة الى النظر الذي اورد بعد اللهم الا ان يقال  
غاية ذلك مرافقته لنا بالواسطة والغرض بيان مرافقته لنا بلا واسطة  
كما اشار اليه قوله وفيه نظر آه اقول لو وجهه ان ركافة  
بان الرفافة صفة نسبية يقتضي الطرفين تحقيقا وتعلقا فليس لهما  
غنى عن الطرفين وذلك يقتضي تعلق قوله لنا برفيق فصرف تعلقه  
عما يقتضيه الى الجعل الذي لا يقتضيه ريك لان الجعل المذكور وان كان  
نسبة ايضا الا انه نسبة بين امرين مذكورين هما الله تعالى والتوفيق  
واما كون ذلك الجعل لاجل انتفاعنا فمن قبيل الاعراض الختارجة  
عن الفعل وكثيرا ما يخلو اذ كر الافعال عنها لم يتوجه عليه شيء قوله  
وبعض الشارحين منع الركافة آه الغرض منه تقوية نظره السابق  
بما ذكره بعض الشارحين هو الفاضل العصام ثم ان اللام في الركافة للعهد  
اي منع الركافة المعهودة التي هي الركافة من جهة المعنى فلا يتوجه  
ان الركافة التي اثبتها الشارح من جهة المعنى والتي منعها بعض الشارحين  
من جهة اللفظ لانه بالاستناد الى قوة العامل ولا تدافع بينهما وتلخيص  
الكلام ان الشارح استدلل بان يقال تعلقه بحمل ريك من جهة المعنى  
وكل ما هو كذلك غير مناسب وبعض الشارحين منع صفراء مستندا  
بانه لو كان ريكاً لكان الآية ريكاً ايضا اذا لظ ان اللام في الآية متعلقة  
بجعل قوله وانت تعلم آه يعني وانت تعلم ان هذا منع قوى فالجواب

الاي عنه ليس بشيء وتلخيصه ليس في ظاهر الآية ما يتعلق به اللام غير  
الجعل فلو كان معنى جعله تعالى لانتفاعنا الارض فراشا ريكاً بمجرد عدم  
التصبيص على كونها مفروشة لنا لكان ظاهر الآية ريكاً وان لازم بط  
ومن ههنا ظهر ان مامنه بعض الشارحين هو الركافة المعنوية  
لا الركافة اللفظية المستندة الى قوة العامل من غير نظر الى جانب المعنى  
اصلا هذا وانت خبير بان منع الركافة ههنا انما يكون وجها من المحشى  
وبعض الشارحين لو كان وجه الركافة ما قدمه المحشى واما اذا كان  
ما قدمناه فينتج على بعض الشارحين ايضا ان قياس ما نحن فيه على الآية  
مع الفارق اذ ليس الفراش نسبة بين الارض وبيننا حتى يقتضى تعلق  
اللام به بدون الجعل بخلاف للرفافة كما عرفت فالركافة من جهة صرفه  
عما يقتضيه الى ما لا يقتضيه موجودة فيما نحن فيه دون الآية قوله سيما  
اذا كان الفراش آه هذا يدل على ان جعله متعلقا به اذا كان جامدا متضمنا  
للمعنى المصدرى كالحديث والبناء اظهر من تعلقه بنفس المصدر وليس  
كذلك لان تعلقه بالجامد بواسطة تضمنه المعنى المصدرى فلا يظهر عكسه  
الا ان يقال لاجل هذا احتاج الى قوله على ما هو المشهور آه لان امتناع تقدم  
معول المصدر مشهور بخلاف امتناع تقدم معمول شبه الفعل او معناه قوله  
وهذا القدر آه اي التأييد بمجرد ظاهر الآية كاف في السند اذ كما ان اشتغال  
الآية على الركافة ظاهراً وباطناً بط كذلك اشتغال ظاهرها عليها بط تدبر  
قوله فالجواب عنه آه لعل هذا الجيب حل كلام بعض الشارحين  
على نقص دليل الشارح اعني قوله لانه ريك وكل ما هو ريك غير مراد  
باستلزامه خصوص الفساد الذي هو ركافة الآية بناء على ان اللام  
في الآية متعلقة بجعل فالجواب عنه بان استلزامه ذلك الفساد لو تعين تعلق  
اللام في الآية بحمل وهو غير مخلو لا يتعلق بالفراش ولا يخفى ان بعض  
الشارحين موجه لكلام النص وقد اشتهر ان الموجه في قوة المانع  
فلا حاجة له الى العدول عن اسلم الطريق فلذا حل المحشى كلامه

على المنع مع السند فيكون جواب ذلك المجيب منعاً للسند وهو خارج عن قانون  
المناظرة قوله مدفوع بادنى تأمل اى لو قطع النظر عن كونه منعاً للسند  
فهو مدفوع في ذاته اذ الجواز لا يتنافى التبادر كما قل عنه يعنى ان تعلقه  
بالغرض احتمال غير ط وهو لا يتنافى ظهور احتمال تعلقه بجعل وبهذا  
القدر يتم كلام بعض الشارحين سواء كان منعاً للركاكة او تقضياً للدليل  
الش بان يقال لو كان فيما نحن فيه ركاكة لكان في ظاهر الآية ركاكة  
ايضا وهو بطل فعلي هذا يجوز ان يكون هذا الدفع من المحشى مبنياً على  
ان بعض الشارحين مستبدل ناقض لدليل الش او معارض له والمجيب  
ان يعود ويقول بطلان وجود الركاكة او الفساد في ظ الايات ثم والى  
لما احتج المفسرون الى صرفها عن ظواهرها كما في الاستواء على العرش  
ومثله اكثر من ان يحصى فتأمل واعلم ان بعضهم قد وجهوا الركاكة المعنوية  
ههنا بان الرفاقة والخيرية لازمتان لماهية التوفيق فلو جعل اللام متعلقة  
بجعل يلزم ان يكون الخيرية اللازمة لماهية مجعولة وللزام بطل اذ كما  
ان الماهيات مجعولة كذلك لوازمها بخلاف ما اذا كانت متعلقة بالرفيق فان  
اللازم مطلق الرفاقة والخيرية لاخيرية الرفاقة المخصوصة اعنى مرافقة  
لثان تلك المرافقة غير لازمة لماهية قطعاً اقول فيه بحث من وجوه  
الاول انها ليست لازمة لماهية بمعنى اللغوى بدليل قول الش ثم خص  
بالخير الثاني لوسم ان المراد احد المعاني العرفية فاللازم للمهية مطلق  
المقارنة لا الرفاقة التي هي دوام المقارنة في الجملة فاذا لم يكن الرفاقة لازمة  
فكذلك خيرية الرفاقة الثالث لوسم ان الرفاقة وخيريتها لازمتان فيجوز  
ان يكونا من لوازم الوجود الخارجي كلزوم الحرارة للنار لان من لوازم الماهيات  
من حيث كلاً الوجودين كزوجية الاربعه ابرى ان تصور التوفيق  
يوجب وجوده في الذهن ولا يستوجب الخيرية وما لم يكن مجعولاً هو  
اللازم لكلاً الوجودين لا اللازم الخاص باحدهما فان الحرارة موجودة  
كأنسار وكل موجود مستند الى الواجب ابتداء بلا توليد ولا شرط على

مذهب اهل السنة وان خالفهم الحكماء في الشرط والمعتزلة في التوليد  
والرابع لوسم ان جميع اللازم غير مجعولة فانما يلزم المحذور لو لم يكن  
المراد خيرية المرافقة لنا وهو م لان تعلقه بجعل لا يوجب امتناع تقدير  
مثله صلة للرفيق كيف وقد عرفت ان المرافقة نسبة بين الرفيقين هما  
التوفيق والموفق ههنا فلا بد منهما لفظاً وتقديراً الخامس لوسم الكل  
فكلام المص على هذا لا يقتضى ان يكون الخيرية مجعولة بجعل مغاير  
يلعل وجود التوفيق الابرى ان من نفي المجعولية عن نفس الماهية لا ينكر صحة  
قولنا جعل الله الشمس مشعنا اوجسما اوجوهراً الى غير ذلك من لوازم  
وجوده المطلق من الامور الاعتبارية الا نراعية المتفرقة على اتحاد  
في الخارج اوفى الذهن كما لا ينكر صحة قولنا جعله موجوداً كما ان من اثبت  
لا ينكر صحة كلا هذين القولين بناء على ان جعل الماهية وجعل  
وجودها متلازمان وان كان اخدهما بواسطة الاخر كما حققه الش المحقق  
في حاشية التجرىد على ان كلام المص يجوز ان يبنى على مذهب جعل  
الماهيات ولوازمها قوله اعتبار الجوز في النسبة الظان مراده  
من النسبة نسبة الهدى الى النبي عم لكنه انما يتم اذا كان مفعولاً ثانياً  
لا رسل بتضمين معنى الجعل او حالاً من مفعوله وكل منهما تكلف اما التضمين  
فظو اما الحال فلان وقوع المصدر حالاً في مثل هذا الموضع سماعى لا قياسى  
كما اشار اليه الرضى ولا يتم اذا كان بدلاً من الضمير المنصوب بدل الكل  
لان بدل الكل ليس بمنسوب الى المبدل منه اقول ويمكن دفعه بان الظ  
انه حال منبى على مذهب المبرد لانه يستعمل القياس في المصدر الواقع حالاً  
اذا كان من انواع ناصبه نحو انا نار حلة وسرعة وبطو كما في الرضى ايضا  
ولاشك ان الهدى من انواع الارسل فتأمل بى كلام هو ان انحصار  
الجوز في النسبة انما يتم اذا كان الهدى بمعنى الاراءه مع ان الابلغ لاخرى  
بمقام الحمدان بجعل على معنى الايصال الا ان يقال المستند الى غير الله تعالى  
بمعنى الاراءه ولذا انحصر الجوز في الطرف فيما اذا كان بمعنى هادياً الى انه

لا بأس في ادعاء كونه عم عين الايصال قوله والتجوز في النسبة ببلغ آه  
 اي اشد مبالغة من التجوز في الطرف كما حققه المص في شرح التلخيص  
 في تعريف الحقيقة والمجاز العقلية في قول الشاعر وانما هي اقبال وادبار  
 وفي كلامه اشارة الى ان مراد الش من المبالغة زيادة المبالغة لا اصل  
 المبالغة لان التجوز في الطرف لا يخلو عن المبالغة ايضا قوله فلن هذا  
 اشارة اي لاجل ان التجوز في النسبة ببلغ لالمة اخرى كما يفيد التقديم  
 بوفيه نظر اذا نظ ان ترجمته لتبشير حل الهداية على معنى المترتب على  
 هداية الله تعالى بمعنى الايصال اعني الوصول ايضا لان ادعاء اتحاده عم  
 مع الوصول ببلغ من ادعاء اتحاده مع الراء او مع الرؤية المترتبة على الراء  
 سواء كانت اراء النبي عم او اراء الله تعالى ولا تبسیر حل الهدى  
 على معنى الايصال اذ الوصول فيم اذا كان التجوز في الطرف فقط فليس  
 الترجيح بمجرد ذلك بل لامر آخر قوله بل جعله بالمعنى المصدري  
 لظهور وبلغ اما الاظهرية فلان المتبادر من صيغ المصادر معنى التأثير  
 وان قيل بالاشتراك بين التأثير والاثار واما الابلية فلان الغرض  
 من جعله عم عين الهدى زيادة المبالغة في اتصافه بالهدى حتى كأنه عم  
 عنها كما قالوا في زيد عدل وهذا الغرض انما يحصل اذا ادعى اتحاده مع  
 صفة التي هي الهداية لامع الاثر المترتب على تلك الصفة وايضا التأثير  
 حلة موجبة لجميع اثاره فالتمحاض عم مع التأثير يستلزم جميع الآثار ولا يلزم  
 من اتحاده الاثر جميع الآثار لجواز ان يتحدد بعض دون بعض ويمكن  
 ان يدفع بان الشارح لما حل الهدى على هداية الله تعالى بمعنى الايصال  
 لانه لا يبلغ من معنى الراء ناسب جعله على الوصول الحاصل بالايصال  
 للارسال اذ الرسول ليس وصفا قائما بالمرسل بل امر آخر مفارق عنه  
 فلو حل على نفس الايصال الذي هو وصف قائم بذات الله تعالى لم يلزم  
 لمعنى الارسال بخلاف ما اذا حل على الوصول الذي هو وصف المسلمين  
 وايضا قوله نورا عدل الهدى فحل الهدى على الامر الحاصل فينا

كانور

كانور ليتلايم العديلان وايضا هذا الكلام من المص تلميح الى قوله  
 تعالى وما ارسلناك الا رحمة والظان بحمل الرحمة على الحاصل بالمصدر  
 قوله والاول غير مناسب لان اهتدائية عم بالغير لكونه مهديا مرتبة  
 الاستكمال ومرتبة الاكمال اعلى منها لانها مستلزمة لها مع شئ آخر  
 متعد الى الغير قوله فلا يصح جعله عم حقيقاه وفيه ان كونه صفة  
 للغير لانافي جعله عم حقيقاه اذ قد يكون الشئ حقيقا بما ليس  
 من اوصافه كما قال هذا الغلام حقيق بالسلطان وحده كل حامد حقيق  
 بالله تعالى والتأويل في امثاله بما يرجع الى الوصف تكلف وايضا المناسب  
 ان يتعرض بالاهتداء بنفسه مع انه الاظهر المستغنى عن تقدير الجار والمجرور  
 اعني به وان يقول وانما لم يجعله ميثبا للفاعل لان المراد به ح اما كونه  
 مهديا بنفسه او بالغير او كون الغير مهديا به والاول والثاني غير مناسبين  
 لانهم يرتبان الاستكمال مع ان القول بالاهتداء بنفسه قول باستقلال العقل  
 وهو مذهب الاعتزال والثالث صفة الغير بخلاف ما اذا حل على المبني  
 للمفعول اذ المراد كونه عم مهتدى به وهو صفة الاكمال قوله نعم  
 لو في الكلام اي كلام المص على ذلك التحقيق لكان لذلك الحمل وجه  
 لكن ذلك البناء ممتنع لانه بناء على ما يرتضيه المص فقيه تعيين المنشأ  
 فلفظ الشارح بانه انما وقع فيه بالترامه اتباع الحق دون المشهور مع ان  
 اتباع الحق في بيان مراد المص ان يبنى كلامه على مذهبه ضرورة ان الشخص  
 لا يبنى كلامه على خلاف مراده قوله لكان اظهر لم يقل لكان  
 صحيحا مع انه الملازم لقوله فلا يصح آه للاشارة الى صحة المبني للفاعل ايضا  
 اذ انا حل على كون الغير مهديا به بان يؤل بالمبني للمفعول كما اول المحققون  
 بمثل ذلك في تعريف الدلالة وانما قال بحسب المعنى لان الظ بحسب اللفظ  
 ان يحل على المبني للفاعل بمعنى اهتدائه عليه بنفسه فتأمل قوله يمكن  
 توجيه ذلك اي توجيه عدم ثباته تعلفه بليق ولا يخفى ان الظ ان يقول  
 لان المناسب لمقام المدح آه ولعله قصد التنبية على ان ظاهره فاسد



يحتاج الى التوجيه وذلك لانه جوز فيما قيل كون الاهتداء مبني للمفعول فلا بأس ههنا ايضا في ان يقال الكون مقتدى به يليق به فدفعه بان البأس فيه من جهة انه لا يفيد المعنى المناسب لمقام المدح وهو حصر الكون مقتدى به فيه عم لان جهة انه اذا تعلق يليق فان جل الاقتداء على المبني للفاعل بمعنى اقتداءه عم بغيره فلا يناسب مقام المدح لانه مرتبة الاستكمال او بمعنى اقتداء الغير به فيكون صفة الغير فلا يصح ان يليق به عم وان جل على المبني للمفعول فيحتاج الى تقدير الصلة الاخرى بخلاف ما اذا تعلق بالاقتداء فاننا نختار ان الاقتداء مبني للفاعل بمعنى اقتداء الغير به ولا محذور اذا المعنى الاقتداء به لا بغيره يليق بنا والحاصل ان اللائق بعلقه بالاقتداء لا يليق لان تعلقه بالاقتداء يفيد الحصر المناسب الذي هو حصر الاقتداء ولا يفيد تعلقه يليق فعارضه بان ههنا حصر آخر مناسب للمقام وهو حصر اللياقة ويفيد تعلقه يليق - لا بالاقتداء فتعلقه يليق لا يبق ايضا وهذه المعارضة هي ما اشار اليه بقوله وفيه انه آه وقوله لا يقال آه اشارة الى الجواب بانتقال الملل الى دليل آخر بان ذلك الحصر الاخر يفيد التركيب بوجه آخر فعلى تقدير تعلقه بالاقتداء في الكلام حصر ان لا على تقدير تعلقه يليق فلا يكون لا يفا والالزم ترجيح التأكد على التأسيس فعارضه ايضا بقوله لانا نقول اما بان الحصر الاول ايضا يفيد التركيب بوجه آخر فعلى تقدير كل من التعلقين في الكلام ثلاثة احصر فلا يكون احدهما لا يفا دون الآخر قوله يستفاد حصر لياقة الاقتداء اذا المعنى ح الكون مقتدى به يليق به لا بغيره وهو بعينه انحصار لياقة فيه عم وانما جلنا الاقتداء ههنا على المصدر المبني للمفعول لان الانسب ان يكون هذه المعارضة على وفق ما يرتضيه الشارح ولك ان تحمله على المعنى للفاعل ثم ان المراد من الاقتداء الذي انحصار لياقة فيه مطلق الاقتداء المتعلق بشخص لا الاقتداء المتعلق بالنبي عم بخصوصه فان انحصار لياقته بهي فبلغوا الحصر وهذا كمالوا في قولهم من خواص

الاسم الاستناد اليه من ان المراد كون شيء ما مسندا اليه لا كون الاسم مسندا اليه اذ لا فائدة في بيان اختصاصه هذا ونحن نقول حصر لياقة الاقتداء في النبي عم غير لايق سواء جل الاقتداء على المبني للمفعول او على المبني للفاعل اذ يليق الاقتداء بالله تعالى ايضا وبالاصحاب كما قال عم اصحابي كالبحر بآبهم اقتديتم اهتديتم اللهم الا ان يكون الحصر اضافيا بالنسبة الى رؤساء الاديان المنسوخة والاديان الباطلة قوله بخلاف ما اذا كان متعلقا بالاقتداء اذا المعنى ح الاقتداء به لا بغيره يليق قوله بمعونة المقام انما قيد به لان تقديم المسند اليه فيما لم يلي حرف النفي قد يكون للتقوى وقد يكون للتخصيص وانما يميز احدهما عن الآخر بمعونة المقام وانما قال على ما هو المختار آه للاشارة الى ان افادة هذا التقديم الحصر مبني على مذهب عبد القاهر وهو المختار عند المحققين واما على مذهب السكاكي فانما يفيد التقديم الحصر اذا كان المسند اليه مضرا او مظهرا منكرا لا اذا كان مظهرا معرفا كما هم هنا قوله وهذا الحصر يتضمن آه اي الحصر المستفاد من التقديم يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه يليق فلو كان متعلقا يليق يلزم ترجيح التأكد على التأسيس وهو غير لايق وبيان التضمن انه كلما كان اللياقة منحصرة في الاقتداء به عم كما يفيد التقديم يلزم انحصار لياقة الاقتداء فيه عم كما يفيد التعلق المذكور اذ لو لم ينحصر لياقة الاقتداء فيه عم لوجد اللياقة في الاقتداء بغيره عم فلزم ان لا ينحصر اللياقة في الاقتداء به عم وقد فرض انحصارها فيه عم وموافقا للنقضين ثم لا يخفى ان نفس الحصر المستفاد من التقديم والحصر المستفاد من التعريف كما يأتي بعدهما مناسبان لمقام المدح في نفسها من غير اعتبارها تضمنهما للحصر الاخر المناسب لكن انما اعتبر تضمنهما لاقتضاء الجواب والسؤال اباه كما لا يخفى قوله تعريف المسند اليه ايضا آه سواء جل اللام على الاستغراق او على الجنس اما على تقدير جله على الاستغراق فيدل الكلام على ان اقتداء يليق به

فلا يوجد هناك اقتداء يليق بغيره والابطال الكلية القائلة بان كل اقتداء يليق به عم فيلزم انحصار الاقتداء في صفة اللياقة به عم بحيث لا يتجاوزها الى صفة اللياقة بغيره عم واما على تقدير حمله على الجنس فيدل الكلام على ذلك الانحصار ايضا لادعاء اتحاد جنس الاقتداء بجنس اللايق به عم كما اوضحه الشريف في حاشية المطول واما قل على ما تقرر عنه على المعاني لما اشار اليه في حاشية الاداب في بحث الحمد من البحث على تلك الدلالة اما على تقدير الاستغراق فلانه انما يلزم بطلان الكلية لولم يجوز ان يكون هناك اقتداء واحد يليق بشخصين واما على تقدير الجنس فلان غاية دلالة الكلام ح كون جنس الاقتداء لا يثاقبه عم ولا يلزم منه كون كل فرد من الاقتداء لا يثاقب فالكلام على تقديرين لا يدل على ذلك الحصر في التحقيق لكن اهل البيان قصدوا الحصر باثباتها بناء على ان الحصر من قبيل النكات ولا يلزمها اللزوم الكلي بل يكفيها اللزوم في الجملة المعبر عنه علماء العربية وهذا القدر كاف ههنا قوله وهذا الحصر يتضمن آه اي الحصر المستفاد من تعريف المسند اليه يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء فلا تأسيس في شيء من الاحتمالين ولعل مراده تضمنه آياه في حكم اللياقة بمعنى انه كلما انحصر الاقتداء في صفة اللياقة كما يفيد التعريف على تقدير تعلقه يليق يلزم ان ينحصر الاقتداء اللائق فيه عم كما يفيد تعلقه بالاقتداء فلا يرد عليه ان الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء حصر تصوري لكونه جزءا من الموضوع اذا المعنى في الاقتداء المقصور على ذلك النور هو يليق والحصر المستفاد من التعريف حصر تصديقي وهو لا معنى لاستلزام مفهوم التصديقي للمفهوم التصوري وحاصل الاندفاع انه وان كان مفهوما تصوريا في الظاهر لكنه مفهوم تصديقي في الباطن اذ المأل ان اللائق هو الاقتداء به فقط لا الاقتداء به وبغيره معا والاقتداء بغيره فقط ومن البين ان هذا المأل يتضمن الحصر المستفاد من التعريف ويستلزمه

بل يقال كلما انحصر الاقتداء في صفة اللياقة به يلزم ان ينحصر الاقتداء اللائق في الاقتداء به فقط اذ لو جاوز الى الاقتداء بغيره لبطل انحصار الاقتداء في صفة اللياقة به وهو خلاف المفروض ونقائل ان يقول الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء اي من تقديم مفعول الاقتداء عليه كما يتضمنه الحصر المستفاد من التعريف يتضمنه الحصر المستفاد من تعلقه يليق اي من تقديم مفعوله عليه واثبات احدهما الولي بالتضمن من الاخر فلا حاجة في هذا السؤال الى الرجوع الى الحصر المستفاد من التعريف الا ان يقال مثل ذلك جاز في الجواب المذكور بقوله لا يقال آه ضرورة ان حصر الاقتداء فيه عم في حكم اللياقة يتضمن حصر لياقة الاقتداء فيه عم فلا كان الجواب المذكور بقوله لا يقال باثبات المتضمن الاخر غير الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء لم يتم رد ذلك الا باثبات المتضمن الاخر غير تعلقه يليق فكما لم يتعرض باحدهما المجيب لم يتعرض باحدهما السائل فتأمل فيه جدا قوله وبالجملة يستفاد على التقديرين ثلثة احصر اي صريحا اما على تقدير تعلقه بالاقتداء فاحدهما هو المستفاد من تعلقه بالاقتداء وهو حصر الاقتداء فيه عم وهو قصر الموصوف على الصفة فان المعنى ان اقتداء ثنائه فقط لا بغيره فقط ولا بهما جميعا يليق بنا وحاصله ان جعل اقتداء ثنائه مقصورا على صفة التعلق به يليق بنا وثانيهما المستفاد من تقديم المسند المسند اليه وهو حصر وصف اللياقة في الاقتداء به بمعنى انها لا تتجاوز الى الاقتداء بغيره فقط ولا الى الاقتداء بهما ولا الى عدم الاقتداء باحد اصلا حصر الثاني لا يقتضي حصر وقوع سائر الاشياء باللياقة وثالثها المستفاد من تعريف المسند اليه وهو حصر الاقتداء به في وصف اللياقة بمعنى انه لا يتجاوز الى وصف عدم اللياقة في وقت من الاوقات واما على تقدير تعلقه يليق فاحدهما المستفاد من تعلقه يليق وهو حصر لياقة الاقتداء فيه عم قصر الموصوف على الصفة اذ المعنى ح لا يليق

الاقتداء الالية عم فيكون من قصر لياقة الاقتداء على صفة التعلق به  
عم بحيث لا يتجاوز الى صفة التعليق بغيره من الذين لا يليق الاقتداء بهم  
على ان يكون قصرا اضافيا بالنسبة اليهم فلا ينافي لياقة الاقتداء بالله  
تعالى وبالاصحاب ايضا وثانيها المستفاد من تقديم المسند اليه وهو  
حصر وصف اللياقة به عم في الاقتداء الموصوف بها بحيث لا يتجاوز ذلك  
فالوصف الى عدم الاقتداء في وقت من الاوقات فهو حصر اضافي ايضا  
اوجود سائر الاشياء اللابقية به عم كالرسالة وللشفاعة الكبرى وغيرها وثالثها  
حصر الاقتداء في صفة اللياقة به عم بحيث لا يتجاوز الى صفة عدم  
اللياقة به في وقت من الاوقات انكاسه بعد ارساله عم وتلخيص الكلام  
ان الكلام على التقديرين مشتمل على ثلثة احصر بعضها مؤكدا للبعض  
الاخر فهو على التقديرين لا يخفى عن التاكيد فلا يكون احدهما اولي  
من الاخرين من هذه الجهة قوله على وجه انما قيده به لان التقدير  
ههنا انما يحصل على احد الجوابين اعني الاتباع في الظروف واما على  
تقدير التأخير فلا تقديم ولا حصر هذا خلاصة ما نقل عنه ههنا وفيه  
بحث لان التقديم الصوري كاف في افادة التخصيص كما ذكره صاحب  
الكشاف التلخيص في قوله تعالى قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربي  
من ان انتم فاعل الفعل المحذوف بشهادة لومع ذلك فالتقديم الصوري  
على تملكون يدل على تخصيصه قوله فالاولى او لم يقل فالصواب  
لما في دلالة التعريف على الحصر من الخفاء في التحقيق كما اشار اليه  
في حاشية الاداب كما قدمنا ولما كان في ضمن الحصر المستفاد من التعريف  
حصر لاقتداء فيه عم من الخفاء كما اشار اليه بخلاف دلالة التقديم على  
الحصر وتضمن ذلك الحصر حصر لياقة الاقتداء فانها ظاهرة ان  
وهذا القدر كاف في الترجيح ولانه يمكن تميم الوجه الاول وترجيحه  
بالقرب والتبادر للذين يذكرهما بعده لانه على هذا يكون الوجه  
في الحقيقة هو القرب والتبادر لا الحصر المؤيد بهما فالاولى ان يعمل

وجهين لترجيح تعلقه بالاقتداء عن اول الامر من غير ان يحول وجهين  
لترجيح الحصر الاول على الثاني وان امكن ذلك ايضا وقد يقال انما قال  
الاول دون الصواب لما ذكره في الحاشية حيث قال وبان اللياقة  
لا توجب الاقتداء بالفعل بخلاف الاقتداء بالفعل والاتصاف بالصفة  
اولى من الاتصاف بلياقته وهذا القدر كاف في ان يحل ان انتهى واستعرف  
ما فيه قوله بالقرينة قبل ويعارضه كون الفعل عاملا قويا واقول  
ويعارضه معارضة ما ذكره في الحاشية من وجوه الترجيح فانقلنا عنه  
اننا من ان تعلقه يطبق لا يوجب الاقتداء بالفعل وانما يوجب لياقته بخلاف  
تعلقه بالاقتداء ويعارضه ايضا ما ذكره بعد من ان تعلقه يلبق بوجه  
كونه عم معتد يا بالغير بناء على التبادر وهو غير مناسب لمقام المدح  
واقول لكن توجه على هذه الحاشية ان تعلقه بالاقتداء ايضا لا يوجب  
الاقتداء بالفعل لان ما يدل عليه ذلك التعلق هو الحصر المفوظ  
في جانب المحكوم عليه باللياقة فلا يوجب الالياقة حصر الاقتداء عليه  
عم كما لا يخفى قوله فلا يصار اليه اي فلا يرجع اليه من غير ضرورة  
يعني ان في الفقرة الاولى ضرورة في حل الاهتداء على المعنى المبني للمفعول  
وليس ههنا ضرورة في حل الاقتداء على خلاف المعنى الظاهر اعني على  
المبني للمفعول لان تعلقه بالاقتداء القريب يدفع الضرورة ههنا بناء  
على ان تعلقه بالاقتداء المبني للفاعل يدل على ان فاعل الاقتداء المذكور  
غير الذي عم في الامعنى لاقتداء الشخص بنفسه بخلاف الاهتداء في الفقرة  
الاولى ان ليس هناك ما يدل على ان فاعل الاهتداء غير التي عم فعلى المعنى  
التبادر يلزم اهتداء التي عم بالتقريب وهو غير مناسب لمقام المدح فلا بد  
ان يحمل على المبني للمفعول بتقدير الجار والجرور ولا يخفى ان ذلك التقدير  
خلاف الظاهر ولنا ان لا يكتفى بخلاف الظاهر قوله لكنه فيه ما عرفت  
اشارة الى منع قوله ومن التبع لانه لا يليق به بمعنى انما لا يليق به لو وجب  
حل المبني للفاعل على معنى كونه عم معتد يا بالغير وذلك غير واجب لحوان



ان يحمل على معنى كون الغير مقديا به عم بناء على ما ذكره المص في تعريف  
الدلالة كما سبق وانت قد عرفت انه لا حاجة الى هذا البناء اذ لا يبق بالشئ  
لا يجب ان يكون وصفا له قوله لا يقال يمكن توجيه ذلك آه توجيه اخر  
لقوله ولا يلىق تعلقه يلىق بذل التوجيهين السابقين المردودين باظهار مانع  
لفظي في الظ ولبس ذلك المانع في تعلقه بالاعتناء والحوادث الا في معارضة  
بأنات ذلك المانع فيه ايضا فلا ترجيح من هذه الجهة ايضا وقد استلطنا  
جهة الترجيح فتذكر قوله فلا يصح تقديمه عليه لما تقرر في علم  
النحو من انه اذا كان الخبر فعلا لمبتدأ وجب تأخيره عنه لئلا يلبس بالفعل  
قوله فلا يصح آه اقول ان كان قولهم المعمول لا يقع الا حيث يصح  
وقوع العامل فيه مشتملا على استثناء معمول الظرف فلا يكون تعلق  
ذلك الظرف بعامله تأويلا والافصح حصص التأويل في التقدير اذ لا يجوز  
الاتساع في الظرف ج الان يقال لا يكون مشتملا عند الجمهور ومشملا  
عند البعض وفيه نظر اذ لو كان كذلك لما وقع مثله في القرآن لاستلزامه  
اشتمال القرآن على ضعف التركيب المحل للبلغة مع ان وقوعه كثير قال  
تعالى ومحارزفناهم ينفقون وبالاخرتهم يوفون وامثالهما فالحق  
ان ذلك القول مشتملا على استثناء الظرف عند الجمهور فلا تأويل قوله  
ان هذه القرينة آه اى الفقرة المقارنة للفقرة الاولى ابلغ اى اشد مباغة  
في مدح النبي عم من الفقرة التي قبلها قوله لان النور اقوى من الهدى  
لان النور المقتدى به في الطريق سبب لرؤية الطريق من مبدئه الى منتهاه  
المط ولرؤية الاعداء ولسائر الموانع في الطريق واستهولة السير بخلاف  
الهدى والارشاد فانه انما يكون سببا لرؤية اول الطريق لا غير لكن هذا  
اذ كان الهدى بمعنى الاراء كما هو الظ من سوق كلامه وانما اذا كان  
بمعنى الاتصال ففيه نظر الان يقال ارأه الهدى مطلقا مشروطة  
بالنور بدون العكس وقد يقال النور كيفية حاصلة في نفسها وليس  
من الاعراض النسبية والهدى لكونها من مقولة التعليل عارض نسبي

يتوقف

يتوقف وجوده على وجود المنسبين وغير التوقف عليهما اقوى من التوقف  
قوله والحصر المتعدد أكد من الحصر الواحد هذا مبنى على ان تقديم  
المستدل على شبه الفعل اعني الحقيق لا يبعد التخصيص كما هو المستفاد  
من كلام الشيخ عبدالقاهر ولوسلم انه يفيد ايضا كما ذهب اليه السكاكي  
في قوله تعالى ومآنت علينا بعز في الفقرة الثانية سلوك الى طريق  
الترقى بناء ان فيها ثلاثة احصر وفي الاولى حصر ان فالاولى ان يقول  
والحصر الاكثر أكد من الاقل ليعم المذهبين قوله وهو الحصر  
الحقيق في الظرف المتقدم على ان يكون من قصر الموصوف على الصفة  
ايما قصر الذات الحقيق على صفة الاهتداء بالمعنى المفعول او بقصر  
الباقية على صفة التعلق بالاهتداء بحيث لا يتجاوز الى صفة التعلق بعدم  
الاهتداء قوله الى طريق الترقى من وجهين احدهما من جهة  
قوة النور وثانيهما من جهة تعدد الحصر قوله ويحتل الاستقراء  
اى كون الظرف مستقرا على انه خبر مبتدأ محذوف اى هذا الحكم  
بالتحقيق وحاصله تحقيق لاريب فيه ثم انه ترك مثله في قوله بالتصديق  
لان السعادة في مناهج الصدق عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي عم  
من ربه وذلك متيسر لكل مؤمن فلم يكن تلك السعادة مظنة انكار  
بخلاف الصعود والبلوغ الى اقصى الحق الذي هو الحق اليقين فان حصوله  
امر مستبعد ربما يتكر فاجتاج الى تأكيده وفيه بحث لان حمل السعادة  
الواقعة في مدح الاك على الايمان المشترك بين الكل غير مناسب بل  
المناسب حملها على الوصف الخاص بهم بحمل إضافة المناهج الى الصدق  
على الاستمرار ليدل على سعادتهم في كل دليل عقلي ونقلي والسعادة  
بهذا المعنى تستلزم الصعود الى الحق اليقين اللهم الان يقال في الصعود  
الى المعارج ما يدل على الترقى ولذا تعرض في الفقرة الثانية الى البلوغ  
الى اقصى الحق وليس مثله في الفقرة الاولى فكانت الثانية مظنة الاكابر  
دون الاولى وايضا قولنا هذا الحكم مصدق به غير شايع في مقام التوكيد

مختلف قولنا هذا المحقق لا ريب فيه بل عمل هذا امر الشاغل بالتأني على ذلك  
 ان نقول المبتدأ المحذوف هذان الخلق ان بل هذه الاحكام الشاملة لهما  
 والمحكم بالحقيق ويليق بقى ههنا كلام هو ان المراد من المناهج عبارة  
 عن الطرق الموصلة الى الاحكام الصادقة من اسباب العلم وهي العقل  
 والحواس والخبر الصادق والادلة العقلية والنقلية ومن المعارج وسائط  
 الترقى الى الحق البقين من الرياضات الموجبة للكاشفات ودقائق الأدلة  
 في الفقرتين راحة الاستهلال وفي الفقرة الثانية سلوك الى طريق الترقى ايضا  
 قوله لكان الباء صلة للتلبس اعلم ان جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة  
 على افضاء معنى للفعل وايضاله الى مجرورها فان تحض لذلك الافضاء  
 من غير دلالة على خصوصية زائدة كالابتداء والظرفية والاستعلاء فذلك  
 الحرف يسمى صلة عندهم وان دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم  
 تلك الخصوصية كباء الاصاق وباء المصاحبة والاستعانة الى غير ذلك كما  
 ذكره بعض الافاضل ههنا وباء الملازمة هي باء المصاحبة وهي ما يدل على  
 مصاحبة احد العمولين بالآخر الذي هو المجرور مطلقا سواء كانت تلك  
 المصاحبة في معنى العامل وان لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بعشيرته  
 اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلا او كانت في زمان العامل  
 وان لم يكن في نفس العامل كما في باء التسمية المتعلقة بالافعال الخاصة نحو اقرأ  
 او كل اسم الله فان الاسم لا يكون قارنا او آكلا لكن يكون مصاحبا للمتكلم  
 في زمان القسرة والاكل وباء الاصاق هو القسم الثاني اعني ما يدل على  
 التصاقهما في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشتريت  
 الفرس بمرجه اذا اشتريتهما بصفة واحدة او لم يشتركا كما في قولهم مررت  
 بزيد فان زيدا ليس بعار كما تكلم لكنهما متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا  
 ان باء المصاحبة اعم مطلقا من بقاء الاصاق اذا تقرر هذا فنقول مراد المحشي  
 ان الباء ههنا لو كانت متعلقة بالتلبس لكانت متحصصة في الدلالة على افضاء  
 معنى التلبس الى مجرورها الذي هو التحقيق فيكون صلة للملابسة اذ لو كان

للملابسة ح ادلت على ان الحكم مصاحب للتحقيق في معنى التلبس او زمانه  
 وذلك لا يحصل فيه بل المعنى ههنا انه مصاحب له وقت حصولهما  
 في الواقع فكما ان الباء في قولهم كبت باقلا للاستعانة في قولهم استعنت بالقلم  
 في الكتابة صلة للاستعانة في الاستعانة بل في الكتابة كذلك الباء ههنا  
 للملابسة ان كانت متعلقة بالحاصل المقدر وصلة ان كانت متعلقة بنفس  
 التلبس وهذا ظاهري فساد ما توهمه بعض القاصرين ان كونها صلة  
 للتلبس لا يتناقى كونها للملابسة بل يحققه اذ لا معنى بها الا ما كان صلة له  
 ومثله بقاءه انتهى نعم للصلة عندهم اطلاق آخر وهي حرف الجر الذي  
 استعمل اهل اللسان للفعل اوشبهه بها والصلة بهذا المعنى لا يتناقى الدلالة  
 على خصوصية زائدة على معنى الافضاء ككلمة على في قولهم ابني الشيء على  
 كذا فانها مع كونها صلة للابتداء لا تخرج عن الدلالة على معنى الاستعلاء  
 لكن مراد المحشي من الصلة ههنا هو المعنى الاول فلنأخذ ان يقول شلما ان  
 لا يحصل لامعنى تلبس احدهما بالآخر في وصف التلبس او في زمانه لكنه  
 لا يفي معنى ان يكون الباء المتعلقة للتلبس متحصصة في معنى الافضاء بلحوار  
 لن يحمل على الاصاق بناء على ان مطلق التلبس في العامل او في زمانه اعم  
 من ان يكون بطريق انصاقهما في زمان العامل كما عرفت فلم لا يجوز ان  
 يحمل الباء في قولنا تلبست زيد في السفر وفي قولهم استعنت في الكتابة بالقلم  
 على الاصاق كيف ومطلق التلبس والتعلق بخصوصه الباء ح بالتلبس  
 بطريق التصاق في زمان العامل وفيه من المعنى المحصل ما لا يخفى والوجه  
 ههنا ان قولنا لكانت متعلقة بالتلبس لم تكن للملابسة بل للمعنى الآخر قال  
 السراج حارة في الحاضر في الدهن لانهما اشارة الى الحاضر في الخارج  
 واما اشارة الى الحاضر في الدهن بناء على ان اسم الاشارة موضوعه للاشارة  
 الحاضر والاول بط لانه لهما اشارة الى الالفاظ المرتبة اولى معانيها اولى  
 مجموعهما ولا شيء من هذه الاشياء الثلاثة بخاطر في الخارج فتعين الثاني  
 لا بد ان كان التزديد الاول بالنسبة الى معناه الحقيقي فلا احتمال لكونه اشارة

الى الحاضر في الذهن لانه ليس بموضوع للإشارة الى الحاضر في الذهن  
ولا لكونه إشارة الى الحاضر في الخارج لانه ليس بموضوع للإشارة الى الحاضر  
في الخارج بل الى الحاضر المحسوس بحس البصر كما بينه الشريف في حاشية  
الرضي وان كان بالنسبة الى معناه في الجملة ولو معنى مجاز يا فذلك التردد  
لجواز ان يكون إشارة الى الموجود الغير الحاضر بناء على ان الموجود اعم  
من الحاضر لانا نقول نختار الثاني ونقول يستحيل الإشارة الشيء بدون  
الإنفصال اليه فكل ما يشار اليه باسم الإشارة فهو حاضر في الذهن ولو بوجه  
كلي فأول التردد اما إشارة الى الحاضر في الذهن والخارج جميعا أولى  
الحاضر في الذهن فقط فان قلت لا نعم ان اللفاظ ليست بحاضرة في الخارج  
كيف وهي حاضرة في السمع وكل حاضر في السمع حاضر في الخارج قلت  
المراد هو الحاضر وقت الإشارة بهذا واللفاظ ليست مبصرة حار كان  
الإشارة بعد التأليف او غير موجودة بعد ان كان قبله على ان المراد من نفي  
الحضور الخارجي نفي الاحساس بالبصر كما سيجي تحقيقه واللفاظ ليست  
بمبصرة وان حضرت في الخارج ولا يقال على هذا الا يكون التردد الاول  
حاضر الجواز للإشارة الى الحاضر في السمع بان تلفظ بها احد ويشير اليها  
المص حين التلفظ وهي ليست إشارة الى الحاضر في البصر او في الذهن  
لانا نقول ذلك خلاف العادة ولو سلم فالمراد بالحاضر في الذهن ما عدا  
البصر لما عرفت من ان كل مشار اليه مبصر قوله يعني ان اسم الإشارة آء  
دفع لما يكاد يتجه على الش من ان الهم ههنا بيان المق بسم الإشارة وتعيينه  
من بين الاحتمالات واما التعرض بانه حاضر في الذهن لافي الخارج فليس  
فيه كثير فائدة فدفعه بان التعرض بذلك ليس لاجل ذاته بل ليتفرع عليه  
فائدة جلية هي بيان ان اسم الإشارة ليس بمستعمل ههنا بطريق الحقيقة  
بل بطريق التجوز لاحدى الكلمات الآتية فراد الش من الحاضر في الخارج  
هو الحاضر في حاسة البصر من ذكر العمام وارادة الحاضر ولذا صدر  
بكلمة يعني الدالة على نوع التعمول وكذا من اد القائل المذكور في الشرح

من اثبات الحضور الخارجي على بعض التقادير اثبات الحضور في حاسة  
البصر اذ لا يتكفى مطلق الحضور الخارجي في حقيقة اسم الإشارة  
كما عرفت ونحن نقول لاحاجة الى تخصيص الحاضر في الخارج حين  
الإشارة بالبصر في كلام الش وان احتج اليه في كلام القائل لان  
الحاضر في الخارج لما كان اعم من البصر وثقى الاعم مستلزم لنفي  
الاخص كان نفي كون المشار اليه ههنا حاضرا في الخارج كافيا في اثبات  
ان اسم الإشارة ليس بحقيقة ههنا بل مجاز الا ان يقال خصصه في كلام  
الشراح ايضا بقرينة ان ما يأتي منه من قوله لا حضور لهذا الكلي  
في الخارج انما يستقيم على تقدير ذلك التخصيص كما يشير اليه ويمكن  
ان يقال انما خصصه بقرينة قوله اذ لا حضور للالفاظ اذ الظاهر  
مسألة ضرورية بناء على ان مطلق العلوم ضرورات وقد عرفت  
ان كان حضور اللفاظ في الخارج حين الإشارة وان كان على خلاف  
العادة فلا يصح تلك السالبة الا اذا جلت على نفي الحضور في حاسة  
البصر فليأمل قوله تنبها على ظهوره اى ظهور دلالة على معناه  
ان كان عبارة عن اللفاظ المرتبة اذ لا معنى للتنبيه على ظهور ذوات  
اللفاظ اللهم الا ان يحمل على اللفاظ المأنوسة وكذا المراد بظهور الدلالة  
عليه ان كان عبارة عن المعاني اذ لا معنى لمدرج التصنيف بظهور ذوات  
المعاني وانما مدرج بظهور استفادتها من اللفاظ المرتبة بناء على ان ذلك  
الظهور هو المقدر لظهور ذواتها والاولى له للتنبيه على امتياز المشار  
اليه من غيره الرغائل لاختصاصه بمزيد شرف من غاية تنقيح الفاظه  
ومطابقته على ان يكون الإشارة للعظيم ويمكن حمل كلام المحشي عليه  
قوله او إشارة للالفاظ السامع بان المعنويات عهده بمنزلة المحسوسات  
والفائدة في هذه الإشارة هي التشبث ولذا عطفه عليها عطف لازم  
على الملزوم وكذا عطف التعصب والاولى ان يقول سمي الولد الاعز  
قوله هذه الاحتمالات سبعة احدها ان يكون الكتاب من اوله الى آخره



عبارة على الالفاظ وثانيها ان يكون عبارة عن معانيها وثالثها ان يكون  
عبارة عن النقوش الدالة عليها ورابعها ان يكون مجموع الالفاظ ومعانيها  
وخامسها ان يكون مجموع المعاني والنقوش وسادسها ان يكون مجموع  
الالفاظ والنقوش وسابعها ان يكون مجموع الثلاثة واما احتمال ان يكون  
الى نصفه اولى ثلثة الالفاظ والباقي بمعاني او نقوش فستبعد جدا  
قوله وانت تعلم انه اما اعتراض على الشارح بان الاقتصار على هذه  
السبعة قصور هائل لانه محاذ على سائر الاحتمالات ايضا واما توجيه الكلام  
بانه انما اعرض عن سائر الاحتمالات بالمقايضة لان حكمها حكم المذكور  
واما ما اوردوا عليه ههنا من ان جعل الادراكات والملكات نفس الكتب  
او من اجزائه الا يشهد بحجة العقل والنقل وان صح جعلها نفس العلم  
او من اجزائه وفرق بين العلم والكتاب فقد فوجئ به انما يريد لو كان قول  
المصنف نصا في التسمية وليس كذلك بل الظاهر انه توضيف المشار اليه  
بغاية التهذيب لتسمية ما اشار اليه الشارح المحقق فاذا كان المراد  
توضيفه فيجوز ان يشار بها الى الادراكات والملكات ويصح الجمل باحد  
التأويلات المشهورة في امثاله ككما احتج الى احدهما في بعض  
الاحتمالات السبعة المذكورة فان النقوش ليست بكلام حقيقة فضلا  
عن كونها كلاما مهذبا غاية التهذيب فلا بد من تقدير المضاف اى هذه  
النقوش دوال الكلام المهذب فيجوز ان يقال ايضا هذه الادراكات  
والملكات مسببات الكلام المهذب في هذا الكتاب فيكون مدحا لصنيفة  
بانه يكون سببا لامثال هذه الادراكات او الملكات الممتازة من بين سائر  
الادراكات او الملكات وهذا نظير ما ذكره المصنف في شرح التلخيص  
حيث جعل العلمين في قوله الفن الاول علم المعاني الفن الثاني علم البيان  
على الملكة او الادراكات مع ان الفنين المذكورين هنالك من اجزاء كتاب  
التلخيص كما صرح به ايضا نعم لا يجرى احتمال الادراكات والملكات  
في مثل قولهم سميت بكذا ضرورة انها لا يكونان كتابا ولا من اجزائه

كان احتمال النقوش والالفاظ لا يكونان نفس العلم ومن اجزائه فيبين العلم  
والكتاب عموم من وجه اذ يطلقان معا على المسائل والمعاني ويطلق  
العلم على الادراكات والملكات دون الكتاب ويطلق الكتاب  
على الالفاظ والنقوش دون العلم قوله لكن جميعها معقول صرف  
هذا مبني على ما يحققه الشارح من انه اشارة الى احد الكليات الطبيعية  
الغير المحسوسة والافاضة احتمال النقوش وحدها او مع شيء آخر ليس  
بمعقول صرف كما لا يخفى ثم ان هذا القول امامنا من جهة الاعتراض فالتناسب  
ح تراء اداة الاستدراك واما جواب عن الاعتراض على وجه ما شرنا  
اليه قوله وفي ترجيح احتمال الالفاظ ايضا يجب آه كلمة ايضا تدل على ان  
في الاول بحث ايضا وانت تعلم ان الاول اعتراض على الشارح وهذا على  
الشريف فلا يحسن كلمة ايضا الا ان يقال ان الشارح تبع الشريف  
في ذلك حيث قدم احتمال الالفاظ فكل من البحثين على الشارح ولعل البحث  
انهم رجحوا الالفاظ بمثل قولهم قرأت الكافية ويعارضه قولهم علمت  
الكافية وكتبها واحتمال التجوز مشترك واقول بحجته مدفوع بان كتاب الله  
تعالى عبارة عن الالفاظ وحدها حيث جاز الصلوة بلفظها وان لم ينظر  
القارئ الى نقوشها ولم يعلم معانيها ولا يكفي بمجرد النظر الى نقوشها ولا بمجرد  
التأمل في معانيها ولا بمجموع النظر والتأمل والظان سائر الكتب كذلك لا يقال  
انما ين هذا الاستدلال لو كان هنا دليل على ان الصلوة لا تجوز الا بكتاب الله  
تعالى وهو اول البحث لاننا نقول الدليل على ذلك قوله تعالى فاقرا وا  
طالع من القرآن وكون القرآن عبارة عن كتاب الله تعالى مما اجمع  
عليه ائمة التفسير والاصول قال الشارح رحمه الله تعالى ولا يخفى  
انه لا تناسب آه الاول للحال اى لا يستقيم الاعلى احتمال النقوش والحال  
ان ذلك الاحتمال لا يناسب هذا المقام لتحقيق الاخبار عنه بغاية تهذيب  
الكلام فيه اذ النقوش ليست بكلام حقيقة بخلاف الالفاظ وهو ظ  
وبخلاف المعاني لانها كلام نفسي عند جمهور الاشاعرة ومنهم المصنف

وان كان الكلام النفسى عند تحقيق الش هو الالفاظ المرتبة في علم  
المتكلم كما ذكره في شرح العقائد العصرية ولاجل ان الالفاظ او المعاني  
كلام حقيقة لم يحتج الى التجوز فيها واحتاج اليه في احتمال النقوش حيث  
قال الان ان يحمل الكلام مع على المجاز تسمية للمعبر به اى اطلاقا على النقوش  
التي عبر بها المص بقوله هذه النقوش باسم المعبر عنه اى بالكلام الذى  
هو اسم الالفاظ او المعاني التي هي المعبر عنها بذلك القول حيث  
ذكر هذه النقوش واراد بها مدلولاتها التي هي الالفاظ او المعاني  
فيكون اشارة الى التجوز في طرف المسند اليه لكن على هذا يكون النقوش  
مشارا اليها في مجرد اللفظ لا في المعنى اذ المشار اليه في المعنى ج هو الالفاظ  
او المعاني هـ ان تقول التعبير غير شخص باللفظ لانه من العبور وكما يعبر  
الاذهان من الالفاظ الى المعاني كذلك يعبر من النقوش الى الالفاظ  
بالبذات والى المعاني بواسطة الالفاظ فالنقوش معبر بها بهذا المعنى  
والالفاظ معبر عنها فالمراد تسمية للنقوش الدالة بالكلام الذى هو اسم  
مدلولاتها فيكون اشارة الى التجوز في طرف المسند اوفى الاسناد من غير  
محمذور ثم اعلم ان قول القائل منع دليل الش بانه لا يلزم من عدم  
حضور الالفاظ والمعاني في الخارج ان يكون اشارة الى الحاضر في الذهن  
كيف وهو اشارة الى الحاضر في الخارج على تقدير كون الدباجة بعد  
التأليف فرده الش بان هذا السند انما يستقيم على تقدير احتمال النقوش  
وذلك الاحتمال لا يناسب التوصيف بغاية تهذيب الكلام وما لا يناسب  
ذلك لا يكون مراد المص وغيره ان مراد المص ان يكون اشارة الى الحاضر  
في الذهن على تقدير ممكن لان الحاضر في الخارج لان المشار اليه  
المناسب للتوصيف المذكور اما الالفاظ واما المعاني ولا شئ منهما يحاضر  
في الخارج فلا اشكال في الدليل ثم لجاب عنه منع عدم المناسبة بجواز  
المجاز في التسمية والاطلاق ولا بأس فيه لان توجيهه ايضا مبنى  
على التجوز في اسم الاشارة حيث استعمله في الحاضر في الذهن ولا تجوز

فيه على توجيه القائل وليس احد المجازين اولى من الآخر ثم ابطال  
السند المذكور بالنظر الذي اورده بقوله وفيه نظر بعده وحاصله انه  
لو كان اشارة الى الحاضر في الخارج الذى هو النقوش الجزئية الحاضرة  
عند المص المكتوبة في كتابه لكان الغرض توصيف ذلك الشخص  
بأنها ادوال غاية التهذيب واللازم بط اذ الغرض توصيف نوع ذلك  
الشخص سواء كان ذلك النوع متحققا في ضمن النقوش المكتوبة في كتاب  
المص اوفى كتابنا وكذا غرض من يسمى كتابه باسم معين كالكافية  
تسمية لذلك النوع لا تسمية للشخص المعين منه واقول في نظره نظر  
لان مدلول شخص النقوش ليس يجوز بل كل شى ولذا تدل في اوقات  
متعددة على اشخاص عديدة من الالفاظ كما اذا قرأ منها زيد في وقت  
وعمر او بكر في اوقات اخر فيجوز ان يشار الى شخص النقوش ويوصفه  
او يسمى نوع الالفاظ الذى هو مدلوله وغايته الاحتياج الى التجوز  
والسمية وهو مشترك بينه وبين الاشارة الى النقوش الكلية وحدها فبعد  
قوله الان ان يحمل على المجاز لا يتجه ذلك ولا يتفرع قوله فالاشارة الى الحاضر  
في الذهن على جميع التقديرات ولعله من جملة وجوه الامر بالتفطن  
قوله اورده عليه ان التحقيق آه الظان هذا الايراد ابطال للمقدمة  
المعينة الغير المدللة اعني قوله ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلى في الخارج  
بشهادة نفي قوله فالاشارة الى ذلك الكلى آه وهو غصب غير مسموع  
على قانون المناظرة الان يكون مبنيا على مذهب من جوزه او يزيل  
البناء المستفادة من قوله ولا شك آه منزلة الدليل فيكون معارضة  
في القسمة ولك ان تحمله على نقص دليل الش بانه لو صح لم يكن الاشارة  
الى الكلى المحسوس اقراءه اشارة الى الحاضر في الخارج واللازم بط  
وتحمله على المعارضة في دعوى الش بطل مقدمه اخرى قاله بانه لا كان  
الاشارة الى ذلك الكلى اشارة الى الحاضر في الخارج فلا يكون اشارة  
الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير وتحمله على منع تلك المقدمة

لكونه يستلزم استدراك التفريق المذكور الا ان يقصده الاشارة  
الى ان ذلك السند لغاية قوته يصح ان يكون دليلا معارضا وناقضا قوله  
ان التحقيق ان الكلي الطبيعي آه اعلم ان القائلين بوجود الكلي الطبيعي  
في الخارج اختلفوا في انه موجود بوجود الشخصي او بوجود آخر فذهب  
بعضهم الى الثاني فالماهية كالانسان واجزائها كالحيوان والجسم والناطق  
والحساس موجودات في الخارج عندهم بوجودات متغايرة لوجود افرادها  
مثل زيد وذهب اهل التحقيق الى الاول بناء على انه لو كان موجودا بوجود  
مغاير لوجود فرد له لم يصح حمله عليه اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد في الوجود  
الخارجي ولذا لم يحمل زيد على عمرو وتلخص اليراد انه لما كان نوع  
النقوش وشخصا موجودا بوجود واحد في التحقيق فاذا اقتضى ذلك  
الوجود حضور الشخص فقد اقتضى حضور النوع ايضا فالحكم بحضور  
الشخص دون النوع الموجود بعين وجوده تحكم بط على مذهب  
اهل التحقيق الملتزم للش وان صح على خلاف التحقيق وههنا بحث وهو  
ان يقال ان هذا اليراد انما يتوجه على الش لو كان المفهوم الذي ذكره  
عنى النقش المكتابي الدال على تلك آه كليا طبيعيا موجودا في الخارج  
يوجد محقق وذلك محل نظر بل هو من الامور الاعتبارية التي يمتنع  
وجودها في الخارج حيث اشتمل على الدلالة التي هي نسبة بين الدل  
ولمداول وجب النسب من الامور الاعتبارية ومجرد كونها محمولا على  
اكل من النقوش المخصوصة لا يقتضى كونه كليا طبيعيا متحدا معها في الوجود  
الخارجي المحقق لان من الامور الاعتبارية ما يحمل على موجودات  
جارجية كالوجود والاعمى ولذا اعموا الوجود الخارجي في مفهوم الحمل  
من الوجود الخارجي المحقق ومن الوجود الخارجي الموهوم فكما ان  
الاعمى في قولك زيد اعمى ليس له وجود خارجي ولكن يتوهم وجوده  
في الخارج ويتوهم اتحاده مع وجود زيد المحقق ولا يلزم منه حضور  
مفهوم الاعمى في الخارج مع حضور زيد فيه هكذا ههنا وكلا لا يقتضيه

كونه محمولا على كل من النقوش المخصوصة كذلك لا يقتضيه تعبير الش  
عنه بالنوع اذ ليس مراده النوع المطلق الذي هو عبارة عن حقيقة افراده  
لما عرفت ان الدلالة لما خونة فيه عارضة لكل افراده في ان ذهن بواسطة  
الوضع ولا اعتبار اعني تعيين اشكال النقوش لالفاظ معينة فلا يكون  
حقيقة لافراد بل مراده النوع العربي بشهادة انه في صدد ان اسامي  
الكتب من اعلام الاجناس لا من اعلام الاشخاص واهل العربية يسمون  
كل كلى موصوف بكلي آخر نوعا سواء كان ذاتيا لما تحته جنسا كالجسم  
النامي والجوهر والحساس او نوعا كالحيوان الناطق او صنفًا كالانسان  
الابيض والاسود والنقش الدال او كان عرضيا كالماشي الضاحك  
فلا حاجة الى جوابه الا ان يقال ليس مراد القائل من الكلي الطبيعي  
ذلك للمفهوم الذي ذكره الش حتى يتوجه عليه ذلك بل مراده حقيقة  
للقوش المخصوصة الحاضرة التي يعرضها ذلك المفهوم الابدائي لكل  
موجود حاضر من حقيقة موجودة بوجوده في التحقيق بل لا يبعد ان يحمل  
مراد الش عليها ايضا اذ يجوز تعريف الحقائق برسوماتها فيجوز ان يكون  
المفهوم الذي ذكره رسما للحقيقة المشار اليها ههنا لانا نقول ليس حقيقة  
نقوش فن المنطق والكلام مغايرة لحقيقة نقوش الفنون الاخر بل الكل  
محددة في الحقيقة وانما الاختلاف بينهما بواسطة الوضع العارض لهما  
وتعيين كل منهما بازاء الالفاظ مختلفة تبدل عليها وبحسب الترتيب بتقديم  
بعضها على بعض وذلك الترتيب ايضا عارض لهما فان كانت الاشارة  
الى تلك الحقيقة مطلقا يلزم ان يكون تلك الاشارة اشارة الى نقوش  
جميع القرون وذلك قطعي البطلان وان كانت اشارة الى تلك الحقيقة  
المفيدة بالقرن التي ذكرها الش فقد كانت الاشارة الى ماهية اعتبارية  
لا يمكن وجودها في الخارج فتوجه ما ذكرنا ولا يندفع ذلك لجواز ان يكون  
الاشارة الى الحقيقة المفيدة تلك القرون على ان يكون التقييد داخلا  
والقرون خارجة عنه لان دخول مجرد التقييد الذي هو من باب النسب



كاف في لزوم كون المشار اليه ماهية اعتبارية كما لا يخفى قوله وجوابه  
ان الكلي الطبيعي آه تلخيصه ان هذا الابراد ليس في مقابلة الش لان  
الش في صدد ان المص لم يستعمل كلمة هذه ههنا على سبيل الحقيقة بل على  
المجاز فان الشخص انما يستعملها حقيقة فيما يعتقد انه موجود حاضر مع  
ان المص يعتقد خلافة فراد الش انها ليست اشارة الى الحاضر عند  
المص وما ذكره القائل انما يفيد انها اشارة الى الحاضر عند اهل التحقيق  
ولاندفع بينهما فهو دفع للابراد المذكور بتحرير مراد الش بان مراده انه  
لا حضور لهذا الكلي عند المص وانها ليست اشارة الى الحاضر عند المص  
بل الى الحاضر في الذهن عنده لانه حضور له عند التحقيق وليست  
اشارة الى الحاضر عند التحقيق لا يقال قد التزم الش اتباع الحق عنده  
في تحرير الباحث في هذا الكتاب ومذهب المص من ان الكلي الطبيعي  
ليس بموجود في الخارج وانما الموجود فيه قرده ليس بحق عنده كما  
سبشير اليه فذلك التحرير يربط لانه نقول ببيان مراد المص ههنا لا يكون  
باتباع الحق وانما يكون باتباع مذهبه لما عرفت من ان الشخص انما  
يستعمل اسم الاشارة على سبيل الحقيقة فيما يرى كونه محسوسا حاضرا  
ولكل مقام مقال على ان قوله لا حضور لهذا الكلي عند المص لما كان  
مقيدا بقيد عند المص كان كلاما حقا لا ريب فيه فالاتباع الحق ايضا  
لاغيره وبهذا يندفع بعض الالهام ولما كان الجواب المذكور يمنع  
بعض مقدمات دليل المعارض او الماقتض مستندنا لتحرير او اثبات  
المقدمة الممة بذلك التحرير اندفع ما قيل ان جواب المحشى لا يطابق  
الابراد المذكور لان المورد اشارة بقوله ان التحقيق آه ان الابراد مبني  
على التحقيق لا الى ما ذهب اليه المص فلا يندفع بمبناء الكلام عليه  
انتهى نعم يتجه على جواب المحشى ان كلام الش في مجرد اشارة المص  
بكلمة هذا بل في اشارة سائر المصنفين والالم يصح تفرع قوله ومن ههنا  
علمت ان اسامي الكتب من اعلام الاجناس آه على ما ذكره ههنا ولذا

بأدلى العلاقة قوله على ان المراد من عدم حضور الكلي آه يعني ولو سلم  
ان مراده لا حضوره عند التحقيق فانما يتجه الابراد عليه الابراد المذكور  
لو كان مراده من نفي الحضور في الخارج نفي الوجود الخارجي وليس كذلك  
بل مراده نفي كونه محسوسا باحد الجواس الظاهرة كما يقتضيه استعمال  
اسم الاشارة على سبيل الحقيقة ومع لا يتوجه عليه شيء لان الكلمات  
الطبيعية مع كونها موجودات في الخارج بعين وجودات اشخاصها  
عند اهل التحقيق ليست بمحسوسات كما حققه الشيخ في الاشارات  
ومستظهره الش بعبارة في بحث الكلي الطبيعي فهذه العلاقة ايضا  
تحرير لمراد الش بوجه آخر ومنع لبعض مقدمات الاستدلال مستندا  
بذلك التحرير وناسجي من الشارح او اثبات المقدمة الممة بها واورد  
عليه المحشى في الحاشية حيث قال فيه ان الكلي الطبيعي على تقدير  
كونه موجودا يجوز ان يكون محسوسا ايضا وما ذكره الشيخ محل بحث  
على ما ستعرفه فلا يتم العلاقة انتهى واقول هذا مدفوع اما اول فلان  
الظ ان الابراد استدلال فكل من الجوابين منع فالورده منع للمنع فيكون  
خارجا عن قانون التوجيه الا ان يقال لا بد من حل الجواب ههنا  
على الاستدلال اما اذا كان الابراد منع افظ واما اذا كان استدلالا فلانه  
نقض ابطال للمقدمة وللنقض لا يثبتها ايضا فدفعه  
بلمنع دفع الابطال ولا يدفع مانعته من منع المقدمة فلا يثبت مدعى الش  
ههنا لم يحل الجواب على الاستدلال فاعرفه فانه من دقائق فن الاداب  
وامر ايها واعلمنا فلاه لو كان محسوسا لاخص موضع وابن بداهة  
فيكون جزئا لا كلاما مشترك بين كثيرين وهو خلاف المقروض وسبشير  
اليماش والنظر الذي سبوره عليه من انه انما يتم اذا كان الانسان مثلا  
محسوسا باعتبار صدقه على كثيرين وهو غير لازم لجواز ان يكون محسوسا  
باعتبار وجوده في ضمن كل واحد من الجزئيات من شخصها بشخصه  
وماذا عليها باعتبار كونه كليا مجردا عن تلك الشخصيات مدفوع

بأنه ليس الماهية المشخصة أمرا آخر وراء الشخص حتى يمكن وجودها في ضمنه فالاحساس بالماهية المشخصة هو بعينه الاحساس بنفس الشخص ولا كلام فيه نعم لو صح ما ذكره المتأخرون من أن الشخص عبارة عن مجموع الماهية مع العوارض المشخصة لا الماهية المعروضة لها لتوجه ذلك لكن الشك المحقق إبطاله في حاشية الغير يدان لكل من تلك العوارض هو بية خاصته فلو كان جزءا من الشخص كان وجود الشخص عبارة عن وجود هذا المجموع فلا يكون النوع الذي هو جزء آخر منه موجودا بعين وجود الشخص وهو خلاف التحقيق فالحق أن الشخص هو النوع الشخص وبالجملة لا يتصور الاحساس بالكلية إلا من حيث اشتراكه بين كثيرين فلما استحال ذلك المتصور اندفع ذلك بالكلية على أن ذلك النظر غير موجه ههنا لأن الكلية المحسوس في ضمن الشخص الواحد المحسوس لما كان متشخصا بشخص ذلك الشخص بناء على استحالة الاحساس به بدون الشخص لم يكن ذلك الكلية المحسوس مشتركا بين جميع أفرادها فيتوجه عليه مثل ما أورده الش من أن ليس الغرض وصف ذلك الشخص ولا تسمية بل وصف نوعه المشترك وتسميته نعم يتوجه على ذلك هذه العلاوة نظر هو أن ذلك الوجود الخاص لما اوجب تعلق الاحتسام بمعروضه الجزئي لزم أن يوجب تعلقه بمعروضه الكلية أيضا والتحقق الملزوم في الكلية بدون لازمه وهو محال عليه مراد المورد والجواب عنه أن ذلك الوجود الواحد أفاد لمعروضه الجزئي تشخصا موجبا لاختصاصه بوضع وابن ولم يفده لمعروضه الكلية فكما أن ذلك الشخص مقتضاه من حيث هو هو بل بشرط المادة القابلة له فكذا تعلق الاحساس بمعروضه إذا الاحساس مشروط بالشخص بدهية فإن قلت هذه العلاوة غير صحيحة على التحقيق الملتزم عند الشارح لأن ههنا على ما أشار إليه الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث الماهية عند تحقيق معنى الجملة وبشير إليه المحقق ثلثة مذاهب أحدها

أن الماهية وأجزائها موجودات بوجودات متغايرة ومتغايرة لوجود الشخص وثانيها أن جميعها موجودات بوجود واحد هو وجود الشخص في الخارج بوجود واحد على أن يكون الوجود في الخارج واحدا والوجود في الخارج متعددا وثالثها أن يكون وجود الماهيات ووجود الأشخاص واحدا في الخارج على أن يكون الموجود في الخارج واحدا كالموجود والتحقيق من هذه المذهب هو الثالث إذا الأول مستلزم لعدم صحة حمل الماهية وأجزائها على الشخص والثاني مستلزم لقيام الوجود الواحد بمحلين مختلفين والكل يخط وهذه العلاقة إنما يصح على المذهب الثاني قلت التحقيق عند المشتدح في أكثر كتبه هو المذهب الثاني وأما في بعض كتبه إلى المذهب الثالث كما يشير إليه المحقق والمترجم عنه ما هو التحقيق عنده لا عند شخص آخر ولو سلم فهذه العلاوة بعد العود عن مذهب المص الذي هو بعينه المذهب الثالث المستلزم لكون الماهية وأجزائها التوراتية واعتبارت عقلية ضرورة أن القول بوحدة الموجود في الخارج مستلزم لتلقي وجود الكلية في الخارج لأن ذلك الوجود الواحد لا يكون كليا بل جزئيا وشخصا فذلك المذهب الثالث هو المنكر لوجود الكلية الطبيعي كصاحب المواقف والمص وغيرهما من المحققين لا المبتدئ كما سير عنه المحقق والحق أن قول الشارح لاحضور لفظ الكلية أو معنى نفي الاحساس به كلام حق على كل من المذاهب الثلاثة ولا يوقف حجة على المذهب الثالث كما يوقف عليه الأبرار فلذا نفي التمسك بغيره في هذا المقام قوله ويمكن أن يقال أنه قبيح بآول الأمر على أنه لا يراد على التمثل المذكور في الشرح بل النظر الذي أعده الشارح عليه وأولا هذا القول لا يمكن حمله على الجواب عن الأبرار السابق غير الدليل بعد التمسك المقصود بالمهية من دليل الشرح وحاصل الأبرار لا شيء من أسماء الأشتارات الواقعة في أوائل الكتب المتداولة كتب الكتاب يستعمل على سبيل الحقيقة على تقدير كونها إشارة

الى النقوش ايضا لان شئنا منها لا يشار به الى مجموع نقوش الكتاب وكل ما يستعمل على سبيل الحقيقة فيشار به الى مجموع نقوش الكتاب ينتج من الشكل الثاني انه لا شئ من تلك الاسماء بحقيقة ايضا وهذا صحيح لان كونه حقيقة في النقوش لا يكفيه إمكان الاشارة الى المجموع بان يكشف في حقيقة او صحيفتين بل لالة من الاشارة اليه بالفعل وحيث قيد الدعوى والدليل بالكتب المتداولة لم ينجم عليه المتون المختصرة المكتوبة في صحيفة او صحيفتين كالعضدية في الادب لكنه يتوجه امران احدهما ان الاولى ان يغير المتداولة الى المتداولة لان تلك المتون مما تاولته الايدي وثانيهما انه على تقدير ذلك التقييد لا يفرع عليه تفرع الشارح بقوله ومن ههنا علمت ان اسامي الكتب آه مع ان الغرض الاصيل ههنا تفرع ذلك الا ان يلاحظ الطول في مفهوم الكتب كما قيل ثم ان هذا الكلام من المحشى اذا تعريضنا لقول الشئ الا ان يراد به الاشارة الى نقوش الكتابة بان يقال ان كفى في حقيقة اسم الاشارة الاحساس ببعض اجزاء المشار اليه من غير احاطة بجميع جوانبه فلان ما لا يكون حقيقة في الاشارة الى اثنين منها او ثلثة كيف وبعض اجزاء المجموع المركب من النقوش وغيرها محسوس مبصر بالفعل وان لم يكف ذلك بل يجب احاطة تلك الاشارة بجميع جوانب المشار اليه كما هو الحق فعلى تقدير الاشارة الى النقوش لا يكون حقيقة ايضا ولذا اجاب عنه بعضهم بان الاحساس ببعض الاجزاء كاف لكن بشرط ان يكون الاجزاء الباقية قابلة للاحساس والابصار كما في سائر المحسوسات من السماويات والارض بخلاف المجموع المركب من النقوش واللفاظ والمعاني غير قابلة للابصار واعتراض عليه بعض الافاضل بما حاصله انه اضحوكة للناظرين والالكلن الاشارة الى احد الجليلين اشارة حقيقة اليهما مع كون احدهما مبصرا دون الآخر وذلك بطر نعم لا يشترط الاحاطة بجميع جوانب المرئ كما هي الاشارة الى التجبر بالذات كالجليل والارض والسما لكن يجب

ان يكون المشار اليه واحدا حقيقيا في العرف بحيث لا تفاضل بين اجزائها كاليتو و دولة الانسا يتو ولا يكفيه الواحدة الاعتبارية كالعسكر الواحد المتفصلة الاجزاء اذ ليس هناك شئ سوى الاحاد المتفصلة وكذا النقوش المتفصلة الاجزاء فلا يكتفى في امثالهما الاحساس ببعض الاجزاء دون بعض بل لابد ان يكون جميع تلك الاجزاء محسوسة معا ولو كان المحسوس بعضا من كل واحد منها واقول الاضحوكة منعلة عليه اذ لو صح ما ذكره لوجب ان يشار الى العسكر حقيقة بهؤلاء وغيرهما من جيع صبح جوع اسم الاشارة فلا يكون الاشارة اليه بصيغة المفرد كهذا العسكر حقيقة فيه وان كان جميع اجزائه مربية حيث لم يكن واحدا حقيقيا كما اعترف به وذلك فاسد بل الحق ان كلمة هذا مثلا موصوعة للاشارة الى الواحد المرئ في الجملة سواء كان واحدا حقيقيا بحيث ليس لاجزائه تفاصيل محسوسة كزيد وبيت او كان واحدا اعتباريا بحيث كان لاجزائه تفاصيل محسوسة ولها جهة واحدة في العرف كالعسكر الواحد المتجمع في محل واحد وكالنقوش المكتوبة فيما بين الدفتين المتعلقة بفن واحد وسواء كان جميع اجزائه من شئ واحد حين الاشارة او لم يكن كما اذا اشير الى جبل يرى بعض اجزائه دون بعض فانه هذا الجبل حقيقة فيه قطعاً وكذا هذا العسكر فيما يرى بعض اجزائه دون بعض فالحق ان الاحساس ببعض اجزاء النقوش ومع كون البواقي قابلة للاحساس كاف في حقيقة الاشارة الى مجموعها اذ لا يصرف بحمل ذلك المجموع واحدا بالاعتبار ومع كونه المشار اليه كلف لا يكتفى في ذلك ان العرف لا يحمل المجموع هناك واحدا بالاعتبار ولذا علمنا ان كفى في هذا الكلام لا يمكن ولا في غيره بالنظر في ضرورة ان اجزاء الاشارة آه لا يمكن ان يكون المشار اليه محسوسا بالفعل حيث تكون الاشارة محيطة بجميع جوانبه وان لم يتعلق الاحساس بجميع اجزائه ضرورة ان الاحساس بجميع اجزائه لا يمكن في الاحكام الغير الشفافة فالواجب الاحاطة بجميع



جواب المشار إليه - ولا يكفيه - كونه محسوسا كذلك القوة نحو تلك  
الجنة فإنه مجاز صريح في حاشية الرضى لكن عرفت ما في  
وجوب الاطاعة من النظر قال الشارح ومن ههنا علم ان اسامي  
الكتب آه اى من اجل ان الغرض في كل من احتمال التسمية واحتمال  
لتوصيف تسمية النوع وتوضيحه لا تسمية الشخص المعين من اشخاص  
ذلك النوع وتوضيحه علم ان اسامي الكتب في جميع الاحتمالات  
السبعة السابقة من قبيل اعلام الاجناس في التحقيق لامن قبيل  
اعلام الاشخاص وهذا الاشارة الى القصد فيما اشتهر بين  
اهل العربية من انها اعلام اشخاص بانه كلام ظاهري  
لا تحققي هكذا فهم الناطرون في هذا المقام واقول ههنا بحثان البحث الاول  
ان تسمية النوع لا تجري في احتمال المعاني وعندها اوضح شي آخر يجوز  
ان يكون مراد اهل العربية انها اعلام اشخاص المعاني وعندها اوضح  
واحد من اللفاظ والقوش او معهما وذلك لان مجموع معاني كتاب معين  
كلها كلية مثلا لا تشمل على المسائل المشتملة على النسب الجزئية التي هي  
معاني جزئية كان ذلك المجموع جزئيا حقيقة في البحث لا يجوز العقل ضده  
على كسبرين وان اشتمل ايضا على مفهومات كلية هي موضوعات تلك  
المسائل ومجولاتها لما قالوا ان انضمام الجزئي الى الكلي بقدر جزئية المجموع  
ولذا احتجوا في تعريف القاعدة بقضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها  
ليعرف احكامها منها الى احد الاولين اما ان المراد جزئيات موضوعها  
او بان المراد القضايا الشبهية بالجزئيات ولم يجعلوا قولنا زيد في جاني زيد  
مرفوع من جزئيات قاعدة كل فاعل مرفوع بل جعلوه شديدا بالجزئي لان  
تلك القاعدة مشتملة عليه اشتمال الكل على الاجزاء لا اشتمال الكل على  
الجزئيات ولذا لم يصح ان يقال هذه القضية تلك القضية كما اشار اليه  
الشارح في حاشية الصغرى فان قلت لاشك ان محمدا مع تلك المعاني اذا  
عمله جماعة يكون منطقيا على ما في ذهن كل منهم فيكون المعاني المتشابهة

باسم الكافية مثلا كذا منطقيا على كسبرين قلت قد حقق المص في شرح  
الرسالة وعثره من المحققين ان ليس الكلية عبارة عن القابلية لمطلق  
الانطباق على كسبرين والاشكال زيد كليا اذا تصور جماعة لانطباقه على  
كل مما في اذهانهم بل عبارة عن كون المفهوم الحاصل في الذهن مع قطع  
النظر عن قيامه بالذهن قابلا للانطباق على كسبرين في الخارج وحاصله  
الايد في كلية المفهوم من مجوز العقل لطباقه مع قطع النظر عن قيامه  
بذهن من الازمان على كسبرين موجودين الوجود الاصيل سواء كانوا من  
الاعيان كافي الانسان او من الامور الذهبية كافي كلية مفهوم مطلق النسبة  
الصادقة على النسب الجزئية الموجودة في اذهان الناسيين بالوجود  
الاصيل ولا يكتفى في كلية انطباقه على الكسبر الموجود بالوجود  
الظلي كافي لطباق الجزئي الحقيقي على ما في اذهان جماعة تصوره من  
الصور نعم لو كان الكتاب المسمى بالكافية مثلا عبارة عن العلم المتعلق بتلك  
المسائل لكان الاسامي من قبيل اعلام الاجناس ايضا بناء على ان قيام  
الصورة بالذهن معبر في ماهية العلم كما ينبغي تحقيقه ولا يمكن تخصيص  
الاسم بغير المص اى بالصورة القائمة بذهن المص من حيث قيامها به وانما  
يمكن تعيينه بازاء مطلق العلم اى صور المسائل المخصوصة القائمة بذهن  
مفاتيكون معناه كليا لاجزئيات الكلي الكلام ههنا في المعاني المعلومة لاف العلم بها  
فان قلت هذا الكلام من الشئ المحقق مني على ما يحققه من ان زيدا مثلا  
وان كان جزئيا متعلقا في نفسه لكنه كلي بالنسبة الى جزئياته اعتبارية فانه  
اذا اشرنا الى هذه الاشياء وهذه الجزئيات وهذا الكتاب كان هذه الهذيات  
معاني جزئيات اعتبارية وبطلاني زيد على كل شئ قلت لما كان كل من هذه  
الهذيات مفهوما متقاربا للآخرى منها لكونها مستفادة من الفاظ متغايرة  
المعاني صح كون زيد كليا بالنسبة اليها ولا يجري مثلا ههنا اذ قد اشترط  
كون تلك المعاني مستفادة من الفاظ مخصوصة رقبها مصنفها كما اشار  
اليه الشئ في المفهوم الكلي المشار اليه الا ترى ان احد المترجم الكافية بلسان

آخر لم يكن ذلك عين الكافية نعم لو وضع الاسامي بازاء معان مخصوصة  
مطلقا سواء عرفت بالالفاظ التي رتبها مصنفها او بالفاظ اخرى جرى مثله  
ههنا وليس على ان مراد اهل العربية يجوز ان يكون اعلام الشخصا  
حقيقة الاشخاص اعتبارية ولا مخلص ههنا الا بان يقال ليس مراده كما  
فهمه الناظرون بل مراده ان اسامي الكتب على تقدير الاحتمال الرجح الذي  
هو احتمال الالفاظ من قبيل اعلام الاجناس في التحقيق لا من قبيل اعلام  
اشخاص وبهذا القدر يتم رد على اهل العربية فانهم مع جعلهم الكتاب  
عبارة عن الالفاظ جعلوا الاسامي اعلام اشخاص قالوا الالفاظ التي تليق  
بها مصنفها وهي بعينها ما تليق بها وبالعكس وكذا النقوش التي  
كتبها المصنف بعينها ما كتبها والتغاير بحسب تعدد المحال اعتباري  
لا يندرج في حيزية المسمى كزيد الواقع في البيت والمسجد ولذا جعلوا  
كلمات الله تعالى والملائكة والجن داخلة فيما تليق بها الانسان  
في بعض الاحيان فرد الشبان كلام ظاهري لا تحق في وكيف يكون الالفاظ  
الموجودة المنقضية في زمان المصنف عين الالفاظ الموجودة المنقضية في زماننا  
وكذا النقوش على الاتحاد بينهما بحسب النوع فلا يدخل كلمات الملائكة  
والجن في التعريف المذكور الا بتقدير المضاف اى ما تليق بنوعه الانسان  
وذلك الالفاظ السائلة وكذا النقوش متغايرة بالشخص لا باعتبار مجرد  
تعدد المحال اذ تعدد احدهما وتبقى الاخرى وقياسها على زيد الجوهر الباقي  
في الخالدين مع الفارق كما لا يخفى البحث الثاني ان الشدق النظر في جانب  
المسمى ولم يدقق في جانب الاسم فان اسم الكافية مثلا ليس مشخص اللفظ  
الذي تكلم به ابن الحاسب والالم يكن ما تكلمنا به من لفظ الكافية  
اسما لذلك الكتاب وهو فاسد فاما ان يكون الاسم ايضا هو النوع المشترك  
بين جميع الاشخاص وهو ايضا فاسد اذ بقوت الغرض من وضع الاسم  
لان الغرض منه تمييز المسمى باستماع اسمه والكل غير محسوس باحدى  
الجواس الفياهرة وان كان موجودا كما حقيقته الشارح وارتضاه الش

واما

واما ان يكون الاسم كل شخص وضع بازاء ذلك الكتاب ملاحظة مفهوم  
كلية هو ذلك النوع وهو ايضا فاسد لان جميع الالفاظ الموضوعات مشتركة  
عقبا تقدم من الاخرين فتح يلزم انحصار الوضع في النوع وذلك  
فاسد لان الوضع قسمان شخصي ونوعي كما سيجي من المحشى اللهم الا  
ان يقال تخاريف الاسم ايضا هو النوع لكن الغرض من التسمية تمييز المسمى  
باستماع شخص من الاشخاص الاسم لا باستماع نفس ذلك الاسم او تخاريف  
ان الاسم كل شخص ومراده ان انقسام الوضع الى الشخصي والنوعي ايضا  
كلام ظاهري صادر من اهل العربية بل على توهم الالفاظ استحصا  
وهو مختص في النوع في التحقيق ولك ان تقول تخاريف الشانق وتمنع لزوم  
انحصار الوضع في النوع لجواز ان يكون الوضع النوعي في التحقيق هو  
وضع افراد الانواع المتباينة بواسطة ملاحظتها بمفهوم كل صادق  
على جميع تلك الانواع كوضع العالم والعاقل والضارب وغيرهما من اسماء  
الشاغلين بملاحظتها بعقول اسم الفاعل الصادق على الكل والوضع  
الشخصي بناء على تزييل كل نوع منزلة الشخص في كمال الامتياز عن  
غيره كما اشار الى مثل صاحب التوضيح واعل ذلك من جملة وجوه الامر  
بالفطن ايضا قوله واما على انها من اعلام الاجناس آه متع  
التعريف دليل الش على هذا المدعى بناء على ان ليس كل لفظ وضع  
بازاء مفهوم كل علم لذلك المفهوم الكلي بل بعضه من اعلام الاجناس  
كالاسم وبعضه من اسماء الاجناس كالاسد والفرق بينهما ان معلومية  
ذلك الجنس يدل عليها اسم الجنس مجوهر واسم الجنس باللام الداخلة  
عليه لا مجوهره ولذا لا يدخل لام التعريف عليه كالكافية والشافية  
واقول هذا صدق قول المصنفين في اوائل كتبهم وسعيته بكذا لان التسمية  
ملاحظة في وضع العلم وعلما على مطلق الوضع بعيد ودخول اللام مطرد  
في الاعلام المنقولة عن الوصف كما قرر في محله فلا يوبد اسم الجنس  
اصلا وما يذكره في دفع هذا المنع من ان المشهور كونها اعلاما فغير

مرضى عند الشال لانه اثبات التحقيق بالمشهور اللهم الا ان يقال  
ذلك المشهور يدل على ان التسمية الواقعة في اوائل كتبهم بمعنى وضع  
العلم فهو بواسطة تلك التسمية يدل على ثبوت العلم ولو ظنا والمدعى  
ههنا ظني بكيفية الدليل الظني وليس المشهور ههنا بمعنى يقابل التحقيق  
فيرفضيه الش في ثبات المدعى الظني ويؤيده ما نقل عن المحشي ههنا  
حيث قال في الحاشية ما حاصله ان مثله مفتاح العلوم مشتمل على معنى  
التعريف بحسب معناه التركيبي المنقول عنه فالانساب يعتبر ذلك المعنى  
في معناه الاخر ادى المنقول اليه ويحمل سائر الاسامي عليه ليكون اسكلى  
على وتيرة واحدة قوله مع ان علمية الجنسية تقديرية بمعنى انما  
قدرها الحاجة في مثل اسماية لضرورة منع الصرف حفظا لتساعدتهم  
فلا يصار اليها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وفيه بحث لان الكافية  
المنكرة في قولنا هذه كافية غير منصرف للعلمية واثبتت فالضرورة  
موجودة في اسامي الكتب ايضا وكيف لا والحاجة لم يخصصوا بحث غير  
التصرف بماعدا اسامي الكتب ولا يسع اهل المعقول مخالفة الحاجة  
في احكام الاعراب على انا نقول ان كان موافقة الحاجة ملزمة عند اهل  
سائر الفنون فالضرورة موجودة ههنا والا افراد الش من اعلام  
الاجناس هو بعينه اسماء الاجناس اذ لا فرق بينهما عند اهل المعقول ح  
وانما الفرق عند الحاجة فلا يتجه عليه ما اورده من منع التقريب والحق  
ان مراد الش تحقيق مذهب اهل العربية في اسامي الكتب لا تحقيق  
مذهب اهل المعقول فيها فتوجه عليه مع المذكور ويندفع بما ذكرناه  
ولان اساس هذا الكلام من المحشي بل لوجه له اصلا فتأمل قال الش  
اي هذا كلام مذهب غاية التهذيب اه يشير الى ان اصل الكلام هكذا ثم عدل  
عنه الى ما ترى اطلاقا للمصدر على مفعوله بطريق الاسناد المجازي  
كافي قوله وانما هي اقبال واديار واطافة التهذيب الى الكلام الذي  
هو مفعوله لانه القاعدة المطردة في وضع المصادر مواضع عوامليها كما

في قولهم سبحانه فان اصله اسبحك تسبيحا ثم حذف الفعل واصيف  
سبحان الذي هو علم التسبيح الى الكاف واذا قطعه الش عن الاضافة  
لبدل الكلام على انه مذهب غاية جنس التهذيب لا غاية نوع منه  
هو تهذيب الكلام فان الاول ابلغ من الثاني ولم يجعله من قبيل جرد  
قطيعة كما جعله المحشي لما سبق عنه من ان التجوز في الاسناد ابلغ من التجوز  
في الطرف وايضا هو محتاج الى امرين احدهما تأويل المصدر بالمشتق  
وثانيهما تأويل اضافته على مذهب البصرية حيث لم يجوزوا الاضافة للصفة  
الى موصوفها الا بتأويل وان جوزوه الكوفية بلا تأويل والمختار هو مذهب  
البصرية بخلاف ما ذكرناه فانه غير محتاج الى ما عدا التجوز في الاسناد فهو  
مراد الشارح بتوجيه الاول فيما بعد او تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب  
الكلام اي على حذف المضاف في جانب المبتدأ وانما اخر هذا التوجيه  
مع انه ايضا يتم بتأويل واحد وهو حذف المضاف لان المقام يقتضي  
المبالغة في وصف الكتاب لافي وصف التصنيف وان كانا متلازمين  
في الواقع وتلك المبالغة واضحة في التوجيه الاول دون الثاني ولان التصنيف  
ليس متحددا مع التهذيب في الواقع لان تصنيف عبارة عن جميع الاشياء  
وجعلها استساغا والتصنيف ازالة الحشو والتطويل فبعد حذف  
المضاف يحتاج الى ادعاء اتحادهما في الواقع فلبدع اتحاد التهذيب  
مع الكتاب اولامن غير احتياج الى حذف المضاف ولان حذف المبتدأ  
الذي هو الخدمة الكبرى في الكلام اعظم تكلفا من ارتكاب التجوز  
في الاسناد فلي هنا كان التسخة المفعول عليها في قوله والثاني انسب  
كانى بترك الانساب ومعناها ح والتوجيه الثاني غير ط كاترى وان ثبت  
ان التسخة قلبي معناه ان الثاني انسب من الاول بل معناها  
انسب ايضا من سائر التوجيهات الممكنة ههنا لجعل غاية التهذيب  
مصدر التهذيب مقدر او فعل مقدر اي هذبت هذا غاية التهذيب  
وكنا ينبغي ان يخرج كلام الشارح ههنا لا كما يذكره المحشي فانه منظور



فيه من وجوه كانه عرفها قوله بحسب اللفظ آه يعنى تطبيق الفاظ الكلام على القواعد العربية مع صحة اصل المعنى الذى يجب اعتباره قبل امر البلاغة في التوجيه الثانى اقل تكلفا منه في الاول اذ ليس فيه الاجتذاف المضاف واما الاول فيحتاج الى جعل المصدر بمعنى المفعول والى تأويل اضافته على المذهب المختار الذى هو مذهب البصرية وفيه بحث من وجوه الاول ان احتياج الاول الى هذين الامرين انما يتم لو لم يحز حله على المصدر على مفعوله مباينة بطريق التجوز في الاسناد كما في قوله وانما هي اقبال وادبار وهو مبدل مراد الشئ ذلك فليس في الاول الا تكلف واحد كما في الثانى مع انه قد سبق منه ان التجوز في الاسناد ابلغ من التجوز في الطرف الثانى ان كفاية حذف المضاف في الثانى انما يتم لو اتحد التصنيف مع التهذيب في الخارج ولبس كذلك فيحتاج الى امر آخر هو التجوز في الاسناد الثالث ان حذف المبتداء تكلف آخر غير حذف المضاف ففي الثانى تكلفات عديدة بخلاف الاول قوله لان توجيهه اظهر آه استفاد الاظهرية من مادة الرؤية الدالة على العلم بطريق المشاهدة في قوله كما ترى ومن عموم الخطاب لكل من يصلح للخطاب بخلاف قوله وتوجيه الاول لا يخفى فانه انما يبدل على مطلق البداة وانت تعلم انه بمعنى كما ترى حاله فعناية ما يبدل عليه كمال بداهة حاله ويجوز ان يكون تلك الحالة الواضحة قباحته وسماحته ولذا سيجمله عليه والكل بطريق الكناية بدعوى ان رؤيته مستلزمة لظهور رجحانه او قباحته قوله اى الثانى غير ظ بحسب المعنى كما لا يخفى قيده بقوله بحسب المعنى لئلا يخالف ما سبق وقد عرفت ان استفادة هذا المعنى بطريق الكناية وللإشارة الى ان المعنى الكنائى هو ظهور المرجوحية لانفس المرجوحية اى بقوله كما لا يخفى فلا ينجح ان الصواب ترك قوله كما لا يخفى لئلا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقى والمعنى الكنائى قصد اعليه من اطلاق واحد ولك ان تقول قوله كما لا يخفى تفسير لقوله كما ترى وقوله غير ظ بيان

المحذوف

المحذوف في كلام الشارح بمعونة المقام ثم مراده من المعنى ما يعنى المعنى الثانى الاستفاد من خصوصيات الكلام البليغ ومزياه التى يدور عليها امر البلاغة بشهادة قوله اذا المناسب للمقام آه لان تطبيق الكلام المقضى المقام انما يحتاج اليه في البلاغة كما لا يخفى قوله اذا المناسب للمقام وصف الكتاب اذا الغرض من الوصف رغبة الطلبة في الموصوف الباقى عندهم ليستفيدوا منه وهو الكتاب لا التصنيف الذى هو امر منقضى لا يستفاد منه شئ بل ربما يوهم وصفه مدح المصنف بالاصالة لا الكتاب ومقتضى المقام بالعكس فلا يرد عليه انه يجوز ان يكون وصف التصنيف كناية عن وصف الكتاب للاستلزام بين الوصفين والكناية ابلغ من التصريح فيكون اوفق لمقتضى المقام قوله ولا يلائم هذا المعنى آه يعنى ان حمل قوله والثانى كما ترى في هذه النسخة على معنى انه غير ظ لا يلائم قوله وتوجيه الاول كما لا يخفى لان كون الثانى غير ظ يدل بمفهومه على ان الاول ظ لا يحتاج الى التأويل اصلا وقوله توجيه الاول آه يقتضى انه محتاج الى التوجيه وبينهما تناف الا ان يكون التوجيه في قوله وتوجيه الاول آه بمعنى الكون موجها مستحسنا لا بمعنى التأويل وهو خلاف الاظهر فلا يحصل به اللام هذا مراده ولذا فرع اولوية النسخة الاولى وفيه نظر لان غاية ما يبدل عليه ذلك المعنى كون الاول ظ راجحا بالنسبة الى الثانى لا كونه ظ لا يحتاج الى التأويل اصلا وذلك واضح فلا اشكال في الملازمة اصلا قوله ولك ان تفسر هذه النسخة آه اى بمعنى ان الثانى انبى حسب القيد لانها يجوز ان يكون كناية عنه بدعوى ان رؤيته مستلزمة لظهور التثنية وهذا كما ان اسم الإشارة قد يكون تعظيما وقد يكون التثنية قوله فان النسخة الاولى اولى لان النسخة الثانية انما يحمل على الاول توجه عليها عدم الملازمة وان حملت عليها سلمت عنه وايضا الاظهر توافق النسختين ولا يمكن حمل الاولى على الثانية بالمعنى الاول وقد عرفت ما فيه فتأمل قوله ومن البين

انه لا عموم بحسب العلم آه اذ لا يلزم من العلم بهذا الكتاب العلم بتحرير  
المنطق والكلام اى العلم بكونهما محررين وان لم يعلم بنفسهما اما على  
تقدير كون الكتاب من الالفاظ او النقوش فلان مدلولاتها نفس المعاني  
المتقنة المحررة لا تحريرها وليس وصف التحرير لازما لمدلولاتها لزوما  
يبنى بالمعنى الاخص ولذا كثير ما نعلم من تلك الالفاظ او النقوش معانيها  
ولا يخطر ببالنا كون المعاني محررة وان كانت محررة في الواقع واما على  
تقدير كونه عبارة عن تلك المعاني المحررة فلما ظهر من ذلك من ان وصف  
التحرير ليس لازما يثبت تلك المعاني المحررة التي تلك عبارة عن المنطق  
والكلام قال قلت فكيف الحال فيما اذا كل العلمان المذكوران عبارتين  
ههنا عن الادراكات والملكات قلت لا يصح حملها على الادراكات  
والمملكات ههنا اذ التحرير انما يتعلق بالمعاني لا بهما وايضا العموم باعتبار  
التحقق العلمى انما يعتبر بين الكتاب وبين المعاني والمسائل لا بينه وبين  
الادراكات بتلك المعاني او الملكات بها لولا معنى لكون العلم بالكتابتين  
موجبا مستلزما للعلم بالادراكات او الملكات وانما المعنى في كون العلم  
بالكتاب موجبا للعلم بالمعاني والمسائل المحررة وهذا لا يجاب مستفاد من كلمة  
في الدالة على عموم مدلولها وخصوص مظهرها بحسب التحقيق  
العلمى ففيها من مدح الكتاب ما لا يخفى ولذا حمل الشك التحقيق العموم  
ههنا وفيما سيجئ على العموم المطلق كما ستعرف لاعلى العموم من وجه  
الكافي في التشبيه بانظر في الجملة اذ لا يجاب في العموم من وجه بحسب  
التحقق العلمى فلما قيل ان يقول فكما انه لا معنى لوصف الكتابين العلم به  
يجب العلم بالادراكات او الملكات كذلك لا معنى لوصفه بان العلم به  
يجب العلم بكون المعاني والمسائل محررة وانما المعنى في وصفه بان العلم به  
يجب العلم بالمسائل العلمين المحررة او بان نفسه بوجوب نفس التحرير  
في الواقع فالحق ان مراد الشك احد التوجيهين اليتين وانه خير بان  
يجاب العلم بالمسائل بنفي احتمال الاخلال المتوهم من غاية التهذيب

بخلاف

بخلاف الجواب نفس التحرير قوله بالنسبة الى كلام آه لا يخفى ان اللفظ  
ان يقول بالنسبة الى هذا الكتاب الا انه قصد اخراج الخطبة المشتملة على  
قوله فهذا غاية تهذيب الكلام لان العلم بذلك القول بوجوب العلم بكون  
المسائل محررة فينقدح ما ذكره من انه لا عموم لتحرير العلمين والدليل  
على خروج الخطبة عن الكلام المذهب المشار اليه بقوله فهذا انما  
لا مدخل لها في مسائل العلمين واللفظ ان يكون للكلام المذهب مدخل  
فيها وايضا لم يدخل في الاشارة بكلمة هذا الى معنى نفسها وهى غير  
مستحسنة ولك ان تقول قصدا اخراج الخطبة والمقدمة ومباحث الالفاظ  
اذ ليست الكل من اجزاء العلمين ولا من مبادئها الموقوفة عليها في ذاتها  
وان كان لبعضها مدخل في الافادة والاستفادة قوله كذا للمنطق آه  
اى العموم الحاصل لنفس هذين العلمين بالنسبة الى الكلام في هذا الكتاب  
كالعموم الحاصل للمنطق بالنسبة الى القسم الاول من الكتاب فان هذا  
العموم ايضا بين القسم الاول وبين نفس المنطق لا بينه وبين تحرير  
المسائل اوسائر اوصافها ولذا جعل طرف القسم الاول نفس المنطق  
لابعض اوصافه كاي معنى قوله فاما ان يراد آه يعنى ان الظمن قوله تحرير المنطق  
آه ان يكون من اضافة المصدر الى مفعوله او نائب فاعله ولما لم يكن المحافظة  
على هذين الظاهرين معا فلا بد من صرف احدهما املان يجعل اضافة  
التحرير من اضافة الصفة الى الموصوف ليكون العموم بحسب التحقيق  
العلمى لنفس العلمين المذكورين لا لتحريرهما واما بان يحمل العموم في كلامه  
ههنا على العموم بحسب التحقيق الخارجى لا بحسب التحقيق العلمى وعلى  
التقديرين يتدفع الاراد لما على الاول فلا بد من تحقيق هذا الكتاب في العلم  
تحقيق مسائل العلمين المحررين في العلمين والعكس اذ قد يتحقق في العلم  
بدون هذا الكتاب وهو وظ واما على الثاني فلا بد من تحقيق هذا الكتاب  
في الواقع تحقيق تحرير العلمين في الواقع ايضا وان لم يعلم ذلك التحرير  
ولا عكس لوقوع تحريرهما قبل هذا الكتاب من سائر المصنفين ندم

لم يقع منهم غاية التهذيب المختصة بهذا الكتاب لكن التحرير اعم من غاية  
 التهذيب فهو واقع منهم وكذا المحرر اعم من المذهب غاية التهذيب  
 فلا يتجه على هذين التوجيهين ان مجرد امكان التحرير غير كاف في العموم  
 بل لابد من وقوعه بالفعل ووقوعه قبل الكتاب مم فلا يتم العموم في شيء  
 من التوجيهين ولا حاجة في دفعه الى حل التحرير على التحرير الممكن وانما  
 يحتاج اليه ان يختص التحرير بغاية التهذيب المختصة بهذا الكتاب وانما  
 قدم التوجيه الاول لان فيه محافظة على الظاهر لا يمكن ان اذال ان مراده  
 من العموم في الموضوعين واحدا لانه بنى احتمال الاختلال المتوهم من غاية  
 التهذيب دون الثاني لكن على تقدير انتفاء ذلك الاحتمال بهذه الظرفية  
 يكون عطف قريب العموم المراد على التهذيب مؤكدا لا تأنيضا فالوجه  
 الاقتصار على الثاني كما فعله بعضهم حيث جزم بالتوجيه الثاني ولم يجوز الاول  
 اصلا واقول انما يحتاج كلام الشارح ههنا الى التاويل لو كان طرفا  
 لنفس الكلام المذهب واما اذا كان طرفا لغاية تهذيبه كما هو الظاهر فلا شك  
 في الظرفية اصلا اذ اللفظ من ظرفية التحرير اعم لغاية التهذيب الاخص  
 منه بحسب الحمل ان كان تلك الظرفية بحسب العموم بحسب الحمل  
 لا بحسب التحقيق ولاجل وضوحه لم يتعرض الشارح لبيان العموم ههنا  
 في الحاشية بخلاف ما سياتي فانه خفي يحتاج الى البيان فلا عبرة بالبيان  
 عند وضوح العيان فليأمل قوله وفي كل منهما خدشة هي ان العموم  
 على كل من التوجيهين انما يتم لو كان العلمان يتماهما مذكورين في هذا  
 الكتاب وليس كذلك بل مذكور فيه بعض مسائلهما واتمام ذلك يجعل  
 اسامي العلوم موضوعة بازاء مفهوم كلي مشترك بين جميع المسائل وبين  
 بعضها اتمام بالنسبة الى المذهب المرجوح ومثله لا يلبق بشان التحقيق وانت  
 خير بان خدشته ههنا وفيما سياتي مدفوعة بان ما في هذا الكتاب اكثر  
 مسائلهما والمقام خطابي يكفيه ادعاء ان العلمين يتماهما مذكوران  
 في هذا الكتاب ترغيبا المتعلم في كتابه ولا بأس في اتحاد الكل بمعظم اجزائه

في مثل

وهو العموم باعتبار التحقيق العاين  
 ح  
 احدهما في تحرير المنطق والكلام  
 ح  
 وانما القسم الاول في المنطق  
 ح

في مثل هذا المقام الا ان هذه الخدشة انما تدفع بذلك عن المص لا عن الش  
 ادعى تقدير كفاية الادعاء يكون اشتغاله في الحاشية الاتية ببيان العموم  
 لغوا وفيه ما فيه بل هو الحق كما ستعرف قوله والظاهر آه واعل وجه  
 الظهور ما ذكره بعض الافاضل من ان ظرفية الصفة بموصوفها كما في زيد  
 في الخصب والراحة ظرفية حقيقية عند اهل الحكمة فيستغنى عن اعتبار  
 التشبيه والتجوز وفيه بحث من وجوه الاول ان كون تلك الظرفية حقيقية  
 عند اهل الحكمة محل نظر بل الظاهر مجازية عندهم ايضا فانهم قالوا  
 ان قولك كذا في كذا يدل بالاشتراك او التشابه على المعاني المختلفة كون  
 الشيء في الزمان وكونه في المكان وكونه في المحل وكونه في الخصب والراحة  
 وكونه في الحركة وكون الكل في الجزء وكون الجزء في الكل وكون الخاص  
 في العام انتهى والظاهر ان قولهم او التشابه لتقسيم تلك المعاني الى حقيقية  
 كما في الثلاثة الاول ومجازية بعلاقة التشبيه كما في البواقي الثاني اوسلما  
 ان كلمة في حقيقة عرفية في تلك المعاني عندهم فانما يكون الظرفية  
 حقيقة ههنا لو كان هذا الكتاب من الحكمة وليس كذلك بل من الكلام  
 في تقرير عقائد الاسلام نعم المنطق في الاصل من علوم الحكماء لكن  
 المص جعله كالمقدمة للكلام على ان الظرف ههنا ليس بتحرير المنطق  
 وحده بل بتحرير كلا العلمين فلا بد ان يكون الخطاب بكلمة في ههنا  
 باصطلاح اهل اللغة ولما يكن الظرفية الحقيقة التي هي الحلول الحقيقي  
 عندهم لاني ظرفية العلمين المحررين لاني ظرفية تحريرهما للكتاب  
 ولاني ظرفية وصف الدلالة لموصوفها وان اكنت في عكسها اعني  
 في ظرفية الموصوف لصفتها الخدشة كما في قولك الشجاعة في زيد احتج  
 ههنا الى التجوز باحد الوجوه الثلاثة التي اشار اليها الشريف في قوله تعالى  
 اولئك على هدى احدها الاستعارة التبعية في كلمة في كما ذكرها الش  
 وتانيها الاستعارة المكنية في مجزورها بتشبيه العلمين المحررين او تحريرهما  
 بالظرف الحقيقي وبثبتهما ما هو من خواص المشبهة اعني الاداة



الدالة على الحلول الحقيقي على سبيل التخيل وثالثها الاستعارة التمثيلية  
بتشبيه حال العلمين أو تحريرهما مع هذا الكتاب بحال الظرف مع مظهره  
وبذكر المركب الدال على الثانية بالوضع ويراد الأولى فيكون تمثيلا  
وإن جذف من التركيب ما عدا الأدوات الثابت أن الدلالة ليست معنى  
حقيقيا للتحرير المختص بذوى العلم وصفها بل مجازيا فارتكاب التمجيز  
في المجزوء ليكون الجسار حقيقة لبس أولى من عكسه الرابع أن حل الظرفية  
ههنا على ظرفية وصف الدلالة لموصوفها غير موجه ههنا سواء كانت  
حقيقية أو مجازية لأن تلك الظرفية تدل على استيعاب الصفة واجاطتها  
بموصوفها إحاطة تامة بحيث لا يجد الموصوف بدا منها فتدل ههنا على  
أن الكتاب لا يفارق الدلالة على العلمين يدل عليهما وإفاد في كل حال فتكون  
تلك الظرفية واقعة لاحتمال الإخلال المتوهم من غاية التهذيب  
كما إذا جلت على العموم بحسب التحقق العلمي فيلزم أن يكون عطف  
قوله وتقریب المرام على التهذيب توكيذا لا بأس بها مع أنه لا يرتضيه فيما  
يعد ولعله لهذا الوجه أمر بالتدبر قوله صفة للكلام لا تراعى في كون  
الدلالة صفة للكلام وإنما النزاع بين الشريف والمص في أن تفسير الدلالة  
التي هي صفة اللفظ بفهم المعنى من اللفظ مشتمل على المسابحة كإذهب إليه  
الشريف أولا كإذهب إليه المص بناء على أنه وإن كان مطلق الفهم صفة  
للأفهام أو المعنى إلا أن فهمه من اللفظ صفة مركبة لذلك اللفظ وقد أشار  
إليه المحشى فاقبل ههنا من أن كون الدلالة صفة للكلام إنما يصح على  
مذهب المص في تفسير الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مع أن الحق مذهب  
الشريف كما أشار إليه فأنش من أعوجاج الفهم الأرى أن حكم الشريف  
بالنساح يوجب كون الدلالة عنده وصف للفظ أيضا إذا وكانت وصفا  
للمعنى أو لفاهم لم يكن فيه نساح أصلا على أن الدلالة في كلام المحشى  
يجوز أن يحمل على المعنى اللغوي الذي هو الإرشاد القائم بالكلام أيضا  
كافي هداية القرآن لأعلى المعنى الاصطلاحي قوله أما كون التقريب آه

أما ظهور كونه على الأول بالمعنى اللغوي فظ لأن التقريب بالمعنى اللغوي  
كالتهديب يشتق منه شيء ويحمل على الكتاب فيصح تأويله بذلك  
المستق بان يقال هذا غاية مقرب المرام غاية التقريب كما أشار إليه الش  
مخلاف التقريب بالمعنى الاصطلاحي إذ لا يشتق منه مقرب بمعنى ذى  
التقريب وأيضا هو بمعنى الاستلزام الذى هو كلى متواطئ لإمتكك  
فلا يصح عطفه على ما صيف إليه الغاية بمعنى النهاية لأنه يقتضى أن يكون  
المعنى الاصطلاحي كليا مشككا كالتهديب وفيه أن التأويل ليس محصرا  
في حل الاشتقاق بل هو حل ذو وإخوانه فليؤل بحمل ذو بان يقال  
هذا الكتاب ذو غاية التقريب والقول بأن التقريب والاستلزام  
كلى متواطئ لإمتكك مدفوع بأن التقريب كما يتم بالنساج الدليل  
عين المطبق يتم بالتساج ما يساويه أو أخص منه فنه ما هو الذات ومته  
ما هو بالواسطة ومن البين أن الاستلزام بالذات أولى من الاستلزام  
بالواسطة كيف ولو لم يكن التقريب بالمعنى الاصطلاحي مشككا كان  
عطفه على التهذيب احتملا فاسدا لا غير مختار إلا أن يقال كون التأويل  
في جانب المعطوف عليه بحمل الاشتقاق وفي جانب المعطوف بحمل  
ذو غير ظ إذا لم يكن التأويلات بطريق واحد الأظهر أن وجه  
الظهور هو أن عطف المعنى اللغوي على التهذيب لكونه دالا على غاية  
تقريب المرام يفيد فائدة جليلة وجديدة مهمة هي أن الكتاب يعيد  
عن جميع مراتب الإخلال المتوهم من غاية التهذيب لأن المبالغة في التفتيح  
وتعميق الإخلال الموجب لتعبد المرام عن الإقحام ولا يفيد ها  
عطف المعنى الاصطلاحي إذ غايته إفادة أن الدلائل المذكورة في هذا  
الكتاب مستلزمة لتعبد الذات لا بالواسطة ولا يلزم منه خلو عبارته  
عن جميع مراتب الإخلال وهو لا يقال بتدفع توهم الإخلال بقوله  
تحرير المنطق آه لأن التحرير بمعنى التبيين لى عن الخش والتطويل  
كما ذكره الشارح ولا يبين في الإخلال ولذا أورد عليه بعض لأوصل

بأنه لا وجه لأعراضه عن الإخلال في تفسير التحرير لأننا نقول للإخلال  
كغيره مراتب متفاوتة وخلو جميع تلك المراتب عن التبيين محل نظر  
ظ. بل الظاهر أن في بعضها تبييناً في الجملة فلا يندفع به إيهام هذه المرتبة  
بإخلال عطف المعنى اللغوي على التهذيب الذي أضيف إليه العناية  
عنان غاية تقريب المرام إلى الأفهام بنفي جميع تلك المراتب كما ذكرنا نعم  
كون هذا الوجه ظاهراً مستغنياً عن البيان محل بحث وقديماً في وجه  
الظهور لأن السوق ليس صفة للكتاب بل للمص بواسطة الكتاب  
بإخلال التقريب بالمعنى اللغوي أقول وفيه نظر لأنه إن أراد الصفة  
الحقيقية فكذا التقريب ليس صفة للكتاب حقيقة بل للمص بواسطة  
الكتاب لضرورة أن الألفاظ آلات لتقريب المص حقيقة وإن أراد أن  
من المجازية فالسوق صفة للكتاب مجازاً إذ كما أن الكتاب مقرب للمرام  
مجازاً فكذا سابق الدليل مجازاً على أن السوق الذي هو صفة للمص  
لأن الكتاب هو مطلق السوق لا سوق الدليل فإنه صفة للدليل عند المص  
بلا تسماع والدليل الملفوظ من أجزاء الكتاب فيكون التقريب المقسر  
بسوق الدليل وصفاً حقيقياً بمنزلة الكتاب ولا بد أن يحمل ذلك التفسير  
على أنه صفة الدليل أما من غير تسماع كما ذهب إليه المص في تعريف  
الدلالة أو بالتسماع كما ذهب إليه الشريف المحقق هنالك لأن التقريب  
هذه صفة قائم بالدليل وهو الاستلزام وأعلم أن الشئ لم يلتفت إلى صيغة  
اسم لمفعول على معنى أنه المرام المقرب إلى الأفهام لأنه لا يصح على الاحتمال  
المختار الذي هو كون الكتاب عبارة عن الألفاظ وإنما يصح على احتمال  
كونه عبارة عن المعاني ضرورة أن المرام المقرب إلى الأفهام هو المعاني  
لا الألفاظ ولا النقوش فلا يصح أن يقال إن هذا الكتاب غاية المرام  
المقرب إلا أن يتكلف بحذف المضاف أي دوال غاية المرام المقرب قوله  
فلان العطف على هذا يكون تأسيساً بتكلف لأننا كيداً لأن تحرير العليين  
وبينها الخالي عن الخشوع والتطويل لا يستلزم تقريب الدلائل المذكورة

فيها

فيها سواء كان العلمان عبارتين عن المسائل فقط كما هو التحقيق  
أو عن المسائل والمبادئ من الدلائل والتعريفات كما هو المشهور ولو فرض  
الاستلزام على الثاني فليس التوكيد عبارة عن إعادة الالزام مطلقاً  
بل من إعادة اللازم بين المستفاد من الملزوم ولزوم التقريب المصطلح  
لتحريرهما على تقدير وقوعه غيرين كما لا يخفى وبالجملة عطف المعنى  
الاصطلاحي على التحرير تأسيساً بتكلف بخلاف عطف المعنى  
اللفظي عليه لأن التحرير بمعنى التبيين الخالي عن الخشوع  
والتطويل مستلزم لتقريب المرام في الجملة استلزاماً بينا وإن لم يستلزم  
غاية التقريب فجعله تأسيساً يحتاج إلى تكلف بأن يقال ليس التحرير  
بالمعنى المتبادر الذي ذكره الشئ بل بمعنى مجرد إيراد عبارات خالية  
عن الخشوع والتطويل سواء وجد فيها تقريب المرام في الجملة أو لم يوجد  
تقريب اصلاً كما في نهاية الإخلال الخالية عن التبيين والتقريب بوجه ما  
لو بأن يقال المراد من التقريب فردة الكامل أي غاية التقريب هكذا  
يجب أن يحترق مراده ولعل قوله فلا تغفل عن وجه الفرق بين عطف  
التقريب بالمعنى اللغوي على التهذيب وبين عطفه على التحرير في أن  
الأول يكون تأسيساً بتكلف والثاني مع تكلف كما دل عليه المقابلة  
بين قوله أما كون التقريب على الأول آه وبين كونه على الثاني آه  
وذلك الوجه كما قرأنا أو بمعنى لا تغفل عن أن يكون الأول تأسيساً بتكلف  
لأنه على تقدير كون نفس التحرير طرفاً للكتاب بحسب العموم في التحقق  
في الواقع لا على تقدير كون العليين المحررين طرفاً له بحسب العموم في التحقق  
العلمي لا أنهما الطرفان على هذا قيل على أن العلم بهذا الكتاب موجب  
للمسائل العليين المحررين فيدل على أنه دال على العليين بالنسبة إلى كل  
مخاطب ذلك وعنى فيني جميع مراتب الإخلال وتوجب غاية التقريب  
إلى الأفهام اللهم إلا أن يكون غاية لتقريب لازماً للظرفية المذكورة  
أو بمعنى لا تغفل عن أن توهم اشتغال الكتاب على بعض مراتب الإخلال

باق غير مندفع على تقدير عطف التقريب بالمعنى الاصطلاحي على  
التحرير وان اشغلت بدفعه بالنظر فيسبة بحسب العموم يتدفع المستفاد  
من كلامه من كون عطف التقريب بالمعنى اللغوي على التهذيب تأسيبا  
بلا تكلف فلاجل بقاء ذلك التوهم اخره الش او بمعنى لا تغفل عن  
ان ماوردناه على ظرفية التحرير مع دفعه بوجه يجرى في التقريب  
المصطلح العطف عليه اذ ليس التقريب المصطلح ايضا اعم من الكتاب  
بحسب التحقق العلمي اذ كثير اتما لا يخطر ببال نفس السوق والاستلزام  
وللمسائل والدلائل فقط يحتاج في ظرفية واعم بحسب التحقق في نفس  
الامر ولا يجرى الوجه الاخير في دفعه الا يصح المرام المقرب على ان يكون  
المقرب مشتقا من التقريب بالمعنى الاصطلاحي اللهم الا ان يؤل بالمرام  
ذي التقريب وهو اعم من الكتاب بحسب التحقق العلمي واعلم ان التقريب  
اذا حل على المعنى الاصطلاحي يكون اضافته الى المرام لادنى ملازمة  
سواء كان معطوفا على التهذيب او على التحرير لان التقريب بالمعنى  
الاصطلاحي انما يضاف حقيقة الى الدلائل لالى المطالب والنتائج قال  
الش يحتمل ان يكون بيانا للمرام اعمى على ان المراد من المرام مرام اهل  
الاسلام وان اضافة التقرير الى العقائد من قبيل اضافة جرد قطيفة  
الى المرام الذي هو العقائد المقررة واما مبنى على ان المراد من المرام مرام  
المص فقط والاضافة على ظاهرها الذي هو اضافة المصدر الى مقعوله  
اي المرام الذي هو تقرير العقائد سواء كان التقرير بمعنى البيان بالعبارات  
او بمعنى التثبيت بحيث لا يزول بتشكيك المسك لكن الثاني بآية قوله  
الى الافهام فيما قيل لان المرام المقرب الى الافهام هو المسائل الاعتقادية  
عن الوضوح لا تقريرها بشيء من المعنيين اللهم الا ان يكون تقرير  
البيان الى الافهام عبارة عن وضوح دلالة ذلك البيان على مدلوله  
بحيث لا يحتاج الافهام في الوصول الى مدلوله الى الواسطة لعدم كونه  
بايراد للوزن البعيدة او يكون تقرير المسائل وتثبيتها الى الافهام

كتابة عن تثبيت هذه المسائل في الافهام والاعتقادات حاصل لتلك  
الاعتقادات في هذه الكتاب بادنى شيء لان التثبيت بهذا الكتاب قريب  
الى تلك الاعتقادات لابعيد كما غنيت بسائر الكتب ولا يخفى ما في كل  
منها من التكلف والكلام في الاحتمال الظ كما سينبه عليه المحشي قوله  
ويحتمل ان يكون متعلقا بالمرام اذ المرام بمعنى المقى فالمعنى ح وتقريب  
ما قصد من التقرير والبيان الى الافهام وذلك المقصود هو حصول تلك  
المسائل المقررة على وجه اليقين في اذهان المتعلمين فعلى هذا صلة التقريب  
محدوفة ايضا هو قوله الى الافهام كما اشار اليه ثم الظ ان مراده  
ذكر عدل الاحتمال الظ الذي ذكره الش بقوله يحتمل ان يكون بيانا  
للمرام فان لفظ الاحتمال المذكور في الشرح يوجب احتمالا آخر  
والانسب ان يجعل الظ عدلا للظ فيما وجد واما جعل عدله ما يفهم  
من قوله وتعلقه بالتقريب آه فغير مناسب مع وجود العدل الظ فانه  
احتمال بعيد فقد اشار الى ان في كلام الش يحجاز حذف وكأنه قصد  
بتلك دفع ما يورد على الش من ان تعرضه بالاحتمال البعيد واعراضه  
عما هو اقرب منه وهو احتمال كونه صلة للمرام مما لا وجه له واما ما قيل  
لا يتيسر ان يكون متعلقا بالمرام لان معنى تقرير عقائد الاسلام هو  
جعلها في قرارها وهذا الجعل مما يقصد تقريره الى الافهام اما ان  
يقصد منه امر آخر يقرب اليه فالظ انه ليس كذلك فليس بشيء لانه انما  
يتم اذا جعل التقرير بمعنى التثبيت لا اذا جعل بمعنى البيان بالعبارات  
لما اشارنا ان ما قصد منه المص من بيان عبارات المسائل الاعتقادية حصول  
تلك المسائل في اذهان المتعلمين فلا شك في ظهور ان يقال وتقريب  
المسائل الاعتقادية التي قصد منها المص من تقرير عباراتها الدالة عليها  
الى الافهام على ان تقرير تلك الجمل الى الافهام يحتاج الى تكلف  
ولا يكون ظاهرا اذا قلنا من قريب الشيء الى الفهم ان يتعلق به الفهم  
او يكون ذلك الشيء معهودا سهولا للتقريب بينهما لان يتصف به الفهم



بسهولة فانه غير ظ كما اشرفنا واما كون تقريب الجعل المذكور الى الفهم عبارة عن ان يتعلق به الفهم ويصير هو مفهوما سهوا فاما لا معنى له ههنا كما لا يخفى قوله على ان يكون آه يشير الى ان ههنا احتمالا آخر وهو تعلقه بالتقريب على ان يكون كلمة من منشأية اى التقريب بسبب التقرير والبيان لكنه ايضا بعيد لكونه خلاف المتعارف في صلة القرب فتأمل قوله فلانه بعيد لفظيا اى بهذا الدليل في صورة المصادرة لاجل اللطافة لظهور عدم المصادرة لان البعد اللفظي الذي هو المدعى اعم لانه بمعنى بعد الاستفادة من اللفظ سواء من جهة بعد احد اللفظين المرتبطين عن الآخر بتوسط لفظ آخر او الفاظ آخر بينهما او من جهة الاشتراك والتجاوز بقربة خفية والدليل المذكور عبارة عن الاول الاخص قوله غير ظ آه يشير الى صحة جعل المق قريبا الى التقرير بان يكون تقريبه اليه عبارة عن جعل البيان والتقرير دالا عليه بلا واسطة ويكون غاية التقريب عبارة عن جعله دالا عليه بلا واسطة اصلا لكنه بعيد اذا لظان يقرب المق الى الفهم لانه الشائع المتبادر في امثال هذا المقام ولاجل انه صحيح في ذاته لم يطله الش بل استبعده قوله وما قيل في وجه بعده معنى انه يلزم من هذا اى من جعله متعلقا بالتقريب على ان يكون كلمة من معنى الى ان يكون المرام غير تقرير عقائد الاسلام ضرورة ان القرب نسبة بين شئين فلا يكون المقرب الى الشىء عين ذلك الشىء والظان عينه ههنا فهو بعيد عن الحق جسد لان المرام نفس عقائد الاسلام لا تقريرها وفيه نظر اما ولا فلانا لان المرام ليس تقريرها بمعنى تثبيتها كيف وهذا الكتاب وامثاله معموله لاجراج المتعلمين بقية التقليد عن اعتناقهم وهم يعلمون اكثر المسائل التي في هذا الكتاب قبل تصنيفه فلو كان التصنيف لاصل التعليم والتعليم لاصل العلم لكان كل من التصنيف والتعليم لتحصيل الحاصل في اكثر المسائل فالظان مراد المص من تقرير العقائد تثبيت المسائل

الاعتقادية في اذهان المتعلمين بحيث لا تزول بتشكيك المشكك بناء على ان المط هو اليقين فلو جعل كلمة من متعلقة بالتقريب وصلته لدلت على ان هذا الكتاب مقرب المرام الاصل الى التقرير والتثبيت فيلزم ان لا يكون عينه معاته عينه فيحتاج الى صرف التقرير عن هذا المعنى النظم الى معنى البيان بالعبارة ليبدل على ان هذا الكتاب غاية تقريب المرام الاصل الذي هو التثبيت الى البيان بالعبارة لحصوله منه بلا واسطة وهذا مراد القائل لا يقال على هذا لا يصح توجيه الش من كونه بيان المرام بصفة التقريب محذوفة هي قوله الى الافهام على ظاهره اذ لا معنى لتقريب التقرير بمعنى التثبيت الى الافهام لا نقول قد عرفت ان توجيهه معنى على ان اضافته الى العقائد من قبيل اضافة جرد قطيعة فخره تقريب المرام الاصل الذي هو المسائل الاعتقادية المقررة الثانية من حيث انها مقررة نابعة الى الافهام فيكون المق الاصل في بعض المسائل هو وصف التقرير والتثبيت وفي البعض الآخر هو اصل العلم مع ذلك الوصف فلا اشكال واما ثانيا فلان للقائل ان يقول الغرض توجيه استبعاد الش التوجيه الثاني فاما ان يكون المرام مقبدا مع تقرير العقائد سواء جعل اضافة التقرير الى العقائد من اضافة المصدر الى معموله او من اضافة جرد قطيعة او لا يكون مقبدا معه فعلى الثاني لا يصح التوجيه الاول للش فان البيان يقتضى الاتحاد وعلى الاول يصح ما قلنا بانى طريق كان فكلام المحشى ههنا لا يخلو عن الاحتلال كما لا يخفى فتأمل قوله حاشا ان العقائد آه وفيه ان الش جعل تقرير العقائد بيان المرام المقرب الى الافهام وذلك المرام هو المعتقدات اى المسائل الاعتقادية لا الاعتقادات ولا تثبتها وتقريرها اذ لا معنى لتقرير بشىء منها الى الافهام كما لا معنى لتقرير الاعتقادات وبيانها فالقائل ان مراد الش انه ان كانت العقائد بمعنى المعتقدات والاسلام معنى ما جاءه النبي هم معتقدا كان او فعلا او قولا بما يجب تصديقه فلا اضافة

بيانية اصطلاحية لتصادقهما في المعتقدات الاسلامية وصدق الاسلام  
بدون المعتقدات في الافعال والاقوال وبالعكس في المعتقدات الغير  
الدينية وان كانت العقائد بمعنى المعتقدات ايضا والاسلام بمعنى التصديق  
عما جاء به النبي عموما فالاضافة لامية للتباين الكلي بين المعتقدات والاعتقادات  
لكن المعتقدات كالاقتادات انما تضاف حقيقة الى اهل الاسلام  
لا الى نفس الاسلام فالاضافة للامية المذكورة مجازية لادنى الملازمة نعم  
اضافة التقرير الى العائد من اضافة مجرد قطيعة لاحالة سواء كان بمعنى  
التثبيت او بمعنى البيان اي المعتقدات المتقررة في الازمان بعد تقريرها الى  
الفهم والمبين بعد ذلك قوله وان كان الاسلام آه اي سواء كان العقائد  
بمعنى الاعتقادات او بمعنى المعتقدات او كان العقائد بمعنى المعتقدات  
اي سواء كان الاسلام بمعنى التصديق الجواني او بمعنى الاقرار فالاضافة  
في هذه الصور الثلاث للملازمة لماسرفت ان الاعتقادات والمعتقدات انما  
تضافان حقيقة الى اهل الاسلام واما اضافتهما الى غيرهم مجازية ولذا  
اشتار الش الى توجيه آخرهما بالجوز في الطرف اوفى الحذف ليكون  
الاضافة حقيقة وقد وقع قوله والعقائد بمعنى المعتقدات في بعض النسخ  
بالواو الواصلة لكنها قاصرة عن الصور الثلاث ولا يمكن تميم المق من قوله  
مثلا لانه اشارة الى جواز حمل الاسلام على معنى الدين كما في قوله تعالى  
ان الدين عند الله الاسلام وهو جمع ما جاء به النبي عموما اذا الاسلام كما يطلق  
على التصديق الجواني بجميع ما جاء به النبي عموما وهو الايمان وعلى التصديق  
الظاهري اللساني ذلك وهو الاقرار يطلق على معنى الدين وهو جمع  
ما جاء به النبي عموما من المعتقدات والافعال والاقوال واطافة العقائد  
اليه بهذا المعنى للملازمة ايضا سواء كان بمعنى الاعتقادات او بمعنى المعتقدات  
للتباين الكلي بينهما بحسب الحمل واما مقدمنا من كون اضافة العقائد  
بمعنى المعتقدات الى الاسلام بمعنى ما جاء به النبي عموما بيانية اصطلاحية فبني  
على حمل الاسلام على المعنى المشترك بين الكل والجزء مجازا واعلم

ان الاضافة للملازمة من اقسام المجاز العقلي فان المضاف بالمضافة  
اللامية ان اضيف الى ما هو له وحقق ان ينسب اليه فالاضافة حقيقية  
كاضافة الغلام الى مالكه في قولك غلام زيد وان اضيف الى غير ما هو  
له للملازمة فمجازية فالظ ان اضافة الغلام المشترك بين زيد وعمرو  
الى احدهما حقيقة لوجود التملك مع اختصاص في الجملة ولو اختصاصا  
اضافا بالنسبة الى غيرهما وان اشترط في الاضافة الحقيقية اضافة الى ما هو  
له مع الاختصاص الحقيقي كان اشكال هذه الاضافة مجازية ايضا  
ومن ههنا يعلم ضعف ما ذكره المحشي في حاشية الاداب من ان معنى اللام  
مطلق التعلق والارتباط لا الاختصاص الحصري اذ لو كان معناه  
ذلك لكان جنع ظهور الاضافة للملازمة اضافة حقيقة وهو خلاف  
ما لجعوا قوله لادنى ملازمة اشارة الى ان مراد الش من الملازمة  
ليس فردها الكامل الذي هو المناسبة بين المضاف والمضاف اليه  
في الاضافة الحقيقية بل ما هو ادنى منها لكون الاقرار مسببا عن الاعتقادات  
او واقعا على المعتقدات وقوع الفعل على المفعول به قوله الا  
ان يقال اراد بالاضافة فعل هذا يكون البيانية بالمعنى اللغوي اي  
مشتق من ان يضاف المضاف بما هو اخص منه مطلقا وهذا الي ان يتحقق  
في البيانية المصطلحة عند الحاجة فهي منقولة من المعنى الاعم الى الخاص  
ولذا قاله الاول وجب ان آه لكن قد عرفت انه لاحاجة الى العبد ول  
من الاصطلاحية على ما يقتضيه سوق كلام الش وقاية الامر ان كلام المص  
الرجوع من غير انما في النسبة لوفى الطرف اوفى الحذف قوله لان  
لكن كونه حصر من المصطلح الرسل ولا يجري في التجاز بالحذف لان اهل  
الاسلام في صون المصطلح الحقيق انما اراد بمجموع العقول لا بمجرد الاسلام  
مع انه حمل ذلك المعنى على المصطلح الرسل بقرينة عطف قوله او مجاز الحذف  
على المصطلح الرسل ان المصطلح الرسل ههنا اما بعلاقة الاشتراط بناء على ان  
كونهم اهل الاسلام مشروط بالاسلام او بعلاقة الخلق بناء على ان

الاسلام وصف حال فهم وهذا الاراد مبني على ان المتبادر من قوله بالاسلام باستقلال الاسلام ولذا دفعه بحمله على المبدئية الاعم وانت خير بان ذلك الجملة صرف عن اللفظ المتبادر فلا يتدفع به السؤال المبني اللهم الا ان يكون الصرف بقرينة ظاهرة ايضا واولى في دفعه ما قيل لما كان الاسلام ثابتا مناب الاهل المحذوف ومعربا بغيره صح ان يقال اريد به اهل الاسلام وقد يقال لو عطف او مجازا الحذف على قوله ان يراد لاستغنى عن التكلف الذي ارتكبه المحشى في توجيه وفيه انه مع كونه ابعده لفظيا ركبك معنى اذ لا حسن للترديد بين ارادة المعنى وبين مجاز الحذف وانما الحسن في الترديد بين المجازين او بين الارادتين فما ارتكبه اشد تكلفا لا يخفى واما ما قيل ما قاله المحشى ظ في المجاز الحذف فما هو جوابه فهو جواب الشئ فهو غفول عن توجيه المجاز المرسل اذ كان المراد من الغيب هو النبات المسبب عن الغيب لا مطلق النبات كما تقرر في محله فكذلك المراد بالاسلام ههنا اهل الاسلام لا مطلق الاهل قال المص جعلت تبصرة لمن اراد البصيرة لدى الافهام ذكره الفاضل العصام ان هذه الجملة فصلت عما قبلها يعني جملة وبعد فهذه غاية تهذيب الكلام لاختلافهما خبرا وانشاء لان هذه الجملة خبر وما قبلها لانشاء مدح الرسالة ولذا صح عطفها على احد الانشآت السوابق من الصلوة والمجديّة وان استصعبوا هذا العطف وبالعوا فيه حتى احتاجوا في دفعه الى جعل الواو عوضا اما وايت بذلك بعدم استعمال واما بعد ولا حاجة الى شيء من ذلك ولا الى جعل هذه الجملة الموصولة جوابا عن سؤال مقدر عن الغرض مع انه لا يستل عن الغرض في جعل العلمين مهذباً منفتحاً للظهور انتهى ما لا اقول لبس احتياجهم الى ذلك لاختلاف الجملتين خبرا وانشاء لان كون الجملة المجديّة انشائية محضة محل نظر لانها خبرية بالنسبة الى منكري اختصاص المجديّة تعالى من السامعين وان كانت انشائية بالنسبة الى المقرين بل لعدم المناسبة بين الجملتين ولذا احتاج بعضهم الى عطف القصة

على

على القصة قيد وفي عطف الصلوة الانشائية البتة وايضا ظ ووركون الغرض افادة البصيرة للمعلمين لدى التعاليم والافهام محل نظر ظ على انه ان كان ظاهرا يكون جملة جعلته آه ايضا انشائية لعدم انشائية ولازمها في الخبر فيصح عطفها على احدى السوابق الانشائية فلا وجه للفصل والا فيصح كونها جوابا عن سؤال عن الغرض قال الشارح وما زائدة او موصولة او موصوفة لا يخفى ان الاولى ان يقول او نكرة كما جوزوها فيه الا ان يقال اعرض عنها لغاية قلتها فان كانت زائدة تعين الجزم فيما بعدها على الاضافة اى لأمثل الولد الاعز موجود في الدين جعل الكتاب تبصرة وتذكيرة لهم وليس من لوازم ماء الزائدة الفاء العمل كافي قوله تعالى ايما الاجلين قضيت وان كانت موصولة او موصوفة تعين الرفع فيما بعدها لانه خبر مبتداء محذوف والجملة صلة او صفة اى هو الولد الاعز وان كانت نكرة فيما بعدها مجرور على البدل منها سواء كان معرفة او نكرة اى لأمثل شيء الولد الاعز واما منصوب على التمييز ان كانت نكرة لان ما يتقدير التثنية وقدم احتمال الزيادة مع ان عدم الزيادة اولى لاستلزام الاخيرين الحذف في صدر الجملة الواقعة صلة وصفة وهو قليل صرح به الرضى ولا نهما يقدح في اطرادها لزوم اطلاق ما على من يعقل كما ههنا وقدم الموصولة مع ان الموصوفة لكونها نكرة اتم في الانضمام المؤدى الى تعظيم الوالد الاعز لكونها عبارة عن الولد المعروف بالام ولا يفتوت التعظيم بل في الموصولة تعظيم من جهتين من جهة الماهية الموصولة ومن جهة تعريفها بانه معظم قدره لا يغيب عن الحواطر قال الشارح ثم استعمل بمعنى التخصيص قال بعض الفضلاء اما انما او منقول في العرف العام واعرابه على هذا انه منصوب للحل على انه مفعول مطلق للفعل المقدّر فاذا قلت زيد شجاع ولا سيما راكبا فهو معنى وخصوصا راكبا اى واخصه بزيادة الشجاعة خصوصا راكبا ورا كبا حال من مفعول الفعل المقدّر وفيه بحث اذ لو كان منقولا



لكان المعنى الاصلي مهجورا ولم يهجر وايضا كل من التجوز والنقل لا يقتضي تغير الاعراب الاصلي اما التجوز فظ واما النقل فلان النقل لا يقتضيه كما في فعل التعجب ثم اعلم انهم ذكروا ان الواو الداخلة على لاسيما كافي قول امرئ القيس اما اعتراضية او حالية او عاطفة وجوز بعضهم النصب على الاستثناء في قول امرئ القيس وفيه ان الاستثناء مع الواو لم يعمد في كلامهم الا فيما يكون معطوفا على الاستثناء الاخر فالوجه ان يجوز النصب على الاستثناء حيث لا يكون مع الواو كما هي هنا قال الش وتتحقق انه للاستثناء قيل فيه اشارة الى ما في الرضى من انه ليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده مبنى على اوليته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته لان ما بعده مخرج عما قبله من حيث اوليته بالحكم المتقدم ويوافقه ما في شرح المفصل من ان نصب ما بعده على اجراء لاسيما مجرى الا وهو ضعيف لان ما بعده لا يخالف لما قبله في النفي والاثبات وفي لاسيما يكون ما قبله وما بعده مثبتا الا ان ما بعده ازيد واقول بل اشار الى تحقيق المقام ودفع التسامح من المماثلة حيث عدوه من كلمات الاستثناء بان حقيقة الاستثناء انما تدور على الاخراج عن الحكم المتقدم سواء كان ذلك الاخراج تعرض اثبات نقيضه كما في قولهم ما جاني القوم الا زيدا ولغرض اثبات ما هو انتم منه كما في صورة المدح بما يشبه الذم نحو قولهم زيد عالم الا انه زاهد هذا هو المستفاد من لام الغرض في قوله ليحكم عليه آه فغرضه ارد على الرضى وشارح المفصل لا المماثلة معها والافعال في مقام التحقيق انه بمنزلة الاستثناء عن الحكم السابق نعم ينتج عليه ان لاسيما مركب فلا يصح عدّه من الكلمات بخلاف بعض الافعال فانه بدون الفاعل مفرد ولا مختص الا بان يعم الكلمات على وجه يعم المركبات وهو تسامح آخر او يخصص كونه للاستثناء باستعماله بمعنى خصوصية على النقل تأمل ثم اعلم ان كونه للاستثناء لا يختص بانصاب ما بعده على الاستثناء لانهم عدوه من كلمات الاستثناء على كل

احتمال كما اشرنا من ان الاستثناء يدور على معنى الاخراج ولذا عبدوا بعض حروف الجر والافعال منها قوله وفي الصحاح آه قال في شرح في المفصل يروى في هذا الباب ما بعد لاسيما فروما ومنصوبا ومجرورا فقد ثبت رواية الوجة الثالثة ونفي رواية النصب بما في الصحاح من قبيل الاستثناء وعلى التلقي الغير المحصور بسكوت شاهد واحد والتأييد بصورة الكتابة شغل باللاعبة اذ الكاتب مضطرب في كتابة احدى صورتين اذ الصورة جامعة بين الوجة الثالثة واختيار هذه الصورة لانطباقها على الوجهين من الوجه الكروية دون الصورة الاخرى المختصة بالنصب قوله الارب يوم لك آه كلمة رب التكثير وصالح صفة يوم ولك متعلق به قدم عليه المحصر ومنه ظرف لقوله ايضا ومستقر حال من ضمير صالح اي يوم كثير صالح لك من جانبته حاصل لك وداره جميل بضم الحين مع سكون بينهما اسم موضع بالبادية يتخاطب نفسه كثير من الايام طوب لك من جهة المعاشرة والتلذذ من جهة تلك النسوة ولكن مثل اليوم الذي كنت معهم في داره جميل موجودة في تلك الايام فان تلذذك فيها اكثر واتم من سائر الايام قال انشراح من حيث دلالتها آه قيد للكل من الالفاظ والنقوش وان كان دلالة النقوش على المعاني بواسطة الالفاظ وانما قيدها بهذه الجببة ليم اللزوم الذي ذكره في الخاشية في العموم بحسب التحقيق العلمي كما انه قيد المعاني بالجببة الالية لان المسائل المخصوصة بدون ذلك التقييد حاصل في الازهان قبل بالعمد هذا الكتاب فلا يكون قسما اول منه الا من حيث كونها مستفادة من عبارة من التحقيق العموم بين المسائل المخصوصة والقسم الاول فيما ذكره فيها تلك المسائل المخصوصة لان المقيدة بقيد الجببة اخص مطالعا من المصلحة ويوضح لزوم طريقة التي لفتحه وسيوضح الامر قوله ذكر في الخاشية المقولة آه اعلم ان الخاشية المقولة منه هي ان العموم هي باعتبار التحقيق العلمي معني ان النطق الذي هو عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة يعلم كما يعلم القسم الاول باحد معانيه ولا عكس والقسم

الاول بكل من معانيه اخص مطلقا من المنطق والمنطق اعم منه فشبه الشمول العمومي بالشمول الظرفي فاستعمل اللفظ الموضوع للثاني في الاول انتهى فقد عرفت ان ليس في الحاشية استثناء المعنى الثالث كما استثناء المحشى ولذا اورد عليه بان هذا النقل محل لان ذلك الاستثناء لا يحتمله كلام في الشرح حيث قال وعلى التقادير الظرفية مجازية آه ولا كلام في الحاشية حيث قال في الموضوعين باحد معانيه وبكل واحد من معانيه اقول انما استثناء تحكيما بظاهر كلام الحاشية بقدر الامكان لان الظاهر في صدرها من قوله ان المنطق الذي هو عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة ان يكون مبنى التوجيه الاول هو بعينه مبنى التوجيه الثاني وح يبطل التوجيه الاول بالنسبة الى كل معنى من المعاني السبعة لا بالنسبة الى ما عدا المعنى الثالث فقط وكما كان تقليل الفساد اهون من تكثيره جعل قوله في الشرح وفي المعنى الثالث خاصة آه على ان يكون استثناء للمعنى الثالث بمسب المعنى عن قوله وعلى التقادير آه في التوجيه الاول وح يكون المعنى الثالث المستثنى كما في الحاشية في الموضوعين ايضا ولا سيما بعد تأييد ذلك الاستثناء وقوعه في بعض نسخ الحاشية كما نقل عن المحشى ههنا ومما يدل على ما ذكرنا ان نظره الاتي لا يتوقف على هذا الاستثناء واعلم ان الش المحقق اشار بالتوجيه الاول الى ان ما شتهر في امثال هذه الظرفية من تقدير البيان صايح لان ظرفية البيان المقدر ايضا مجازية لغوية بتلك الاقامة وان كانت حقيقة في كتب اهل الحكمة باصطلاحهم فليقم شمول انفس المعاني وعمومها اولا ولم يعتبر العموم في الواقع مع انه واقع ايضا لان المنطق مدون قبل هذا الكتاب ولا يزال بعد في تحقق القسم الاول باحد معانيه الستة بعد في الواقع تحقق المنطق فيه بدون العكس فيتحقق هناك عموم مطلق بحسب الواقع والخارج ايضا لان جعل انفس المعاني ظرفا للقسم الاول لا يفيد ما افاد البيان الا باعتبار العموم العلمي وايضا الظ من امثال هذه الظرفية افادة ان القسم الاول شئب موجب لعلم المنطق

وهذا

وهذا الغرض يفوت بالعموم الخارجي بل يحتاج الى العموم العلمي المطلق لامن وجه لا يقال بل لم يلتفت اليه اذ لا معنى لتحقيق المعاني والمسائل في الخارج فانها لا يتحقق الا في العلم لاننا نقول المسرد بالخارج ما هو خارج عن شعور شخص معين اي شخص كان اذا لعموم العلمي بالنسبة الى شعوره كما يدل عليه قوله كلما يعلم القسم الاول يعلم المنطق ومن البين انه متى تحقق القسم الاول خارج شعور شخص معين بتحقيق المنطق خارج شعور ذلك الشخص وان كان تحققه في علم شخص آخر ويصدق هذه الشرطية في حق الشخص الثاني بل في حق كل شخص على حدة واما العموم العلمي فان يقال متى تحقق القسم الاول في علم شخص يتحقق المنطق في علم ذلك الشخص وهو الذي افاده تقدير البيان ونحن نقول العموم الخارجي انما لا يفيد ما افاده البيان ويفوت به ذلك الغرض لو وجب حمل المنطق على معنى المسائل وهو م بل الظ في اسامي العلوم ان يكون بمعنى الملكات او الادراكات كما يستفاد من ظ كلام المص في شرح التلخيص فمح نقول متى تحقق القسم الاول بمعنى اللفاظ او النقوش او المركب منهما في الخارج تحقق المنطق بمعنى الادراكات في الخارج بناء على ان العلوم والادراكات موجودات خارجية اصلية لكونها من مقولة الكيف وان كانت المعلومات موجودات ذهنية طلبية ولا عكس فيتحقق العموم الخارجي بين القسم الاول باحد هذه المعاني الثلاثة وبين المنطق بمعنى الادراكات ويفيد ما افاده البيان ولا غرت ذلك الغرض وان لم يتحقق ذلك العموم بينه وبين المنطق بمعنى الملكة بناء على ان الحقيقة المعنوية في اللفاظ والنقوش مجرد الدلالة الوجهة الادراكات لا الملكات ايضا ولا بين المنطق بمعنى الادراكات وبين القسم الاول بمعنى المعاني او بمعنى تركيب منهما بناء على ان تحقيق المعاني خارج شعور شخص معين لا يوجب تكيف نفسه بكيفية المنطق بل كيف نفس شخص آخر فلا يحصل عموم مفيد لمقادير البيان وان حصل

اي لا بالنسبة الى نطاق الشعور  
والا لكان شاه لا لصوره غير مرادة  
ههنا وهي قولنا اذا تحقق القسم  
الاول في علم شخص تحقق المنطق  
في علم شخص آخر وما افاده تقدير  
البيان ليس شاملا لهذه الصورة  
بل لا يخفى

هناك عموم آخر الا ان يقال اعرض عنه لعدم اطراذه في جميع الاحتمالات مع انه يستفاد من قوله كما يعلم القسم الاول يعلم المنطق فتأمل وان ضمه في سلك الفرائد التي تقردها هذا الكتاب قوله باعتبار التحقق العلمي اي التحقق في العلم لكن الظاهر ان يقول باعتبار التحقق الذهني لان النسب اما بحسب الصدق والجل واما بحسب التحقق في الخارج واما بحسب التحقق في الذهن لا يقال انما عدل عن الظاهر لثلاثتهم ان العموم ههنا معتبر بين العلمين بحسب الوجود الاصلى الخارجى والغرض اعتباره بين المعلومين بحسب الوجود الظلى ولما كان العلوم وصفا حائلا في الذهن صح ان توصف باعتبار وجودها الاصلى الخارجى بكونها متحققة في الذهن لا بكونها متحققة في العلم فانها لا تكون متحققة في العلم ما لم يتصور ولم يتعلق بها علم آخر فتصير معلومات وبالجملة المتحقق في العلم لا يكون الامعلوما حاصل في الذهن بالوجود الظلى والتحقق في الذهن كما يجوز ان يكون معلوما كذلك يجوز ان يكون علما حاصل في الذهن بالوجود الخارجى لاننا نقول الوجود الذهني متبادر في الوجود الظلى الذي هو حصول الشيء في الذهن بصورة لادائه بل هو مخصوص به اصطلاحا كما يفهم من كلامهم اللهم الا ان يقال ذلك العدول بلاشارة الى ما قدمنا من ان العموم بحسب التحقق الخارجى بين القسم الاول بعض الاحتمالات وبين المنطق بمعنى الادراكات مفيدة لتقدير البيان ههنا ايضا لان قوله كما يعلم القسم الاول يعلم المنطق بمعنى كما تحقق العلم بالقسم الاول في الخارج بذاته بوجوده الاصلى تحقق العلم بالمنطق في الخارج بذاته وبوجوده الاصلى ايضا وهو ظاهري هذا يكون البيان لتلك الشرطية يسا لنا لائق بالآزم المتي وحاصله لانه يستلزم ايضا قصر قوله بمعنى انه آه لاعمى قد يكون اذا علم علم وبالعكس على ان يكون المراد من العموم هو العموم من وجه اذا الغرض الترغيب على القسم الاول بان تعلمه موجب للعلم بالمنطق وهو لا يحصل بالعموم من وجه بل

بالعموم

بالعموم المنطق ولا بمعنى انه متى تحقق العلم بالقسم الاول في الخارج تحقق العلم بالمنطق في الخارج اذا كان المنطق عبارة عن المسائل والمعاني وتتحقق نفس المنطق في الخارج اذا كان عبارة عن الادراكات لانه عموم بين العلمين المتعلقين بهما اويين نفس احدهما والعلم المتعلق بالآخر لا عموم بين نفسيهما وهو مقتضى كلام المحقق ههنا بل بمعنى انه متى تحقق القسم الاول باحد وعائده في علم شخص تحقق المنطق في علمه ايضا بدون العكس واذا فسرنا التحقق العلمي في كلامه بالتحقق في العلم احترازا عن تحقق العلم وحلته على الوجود الذهني الظلى في الجانبين واما احتمال حمل التحقق العلمي في احد الجانبين على الوجود الظلى الذهني وفي الجانب الآخر على الوجود الاصلى الخارجى فمما لا يلتفت اليه اذ يجب في النسب بحسب التحقيق العلمي بل بحسب الحمل ايضا اتحاد الجانبين في الخارج اوفى بالذهن ثم اعلم ان المراد من العلم في طرف هذه الشرطية اعم من التصور ولو بوجه ما ومن التصديق وان الكلام الخبرى كما يدل بمقرراته على المفهومات التصورية يدل بتوسط الرابطة على وقوع النسبة اولا وقوعها كما نطق به كتب المنطق فح لا شبهة في صدق الملازمة الكلية في تلك الشرطية بعد تقييد القسم الاول بتلك الحثيات وماتوهم بعض القاصرين ههنا من ان ما يتعلق بالنفوس انما هو حس البصر وما يتعلق بالالفاظ انما هو حس السمع فعددهما من العلم ما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير لا يكون العلم بها لا يتصور العلم بالمنطق الذي هو مجموع المسائل تصديق واستلزام التصور للتصديق محل تأمل وان الالفاظ اماوات للملولا بها فلا يلزم من العلم بها الا الاظن بمدلولاتها والعلم المتعلق بالمنطق الذي هو مجموع المسائل تصديق قطعي ولزوم القطع من الظن محل تأمل ايضا انتهى فليس بشيء قطعيا اما اولا فلان المعنى بالمنطق لما كان علما قطعيا فروابط القسم الاول موضوعة للاحكام القطعية فاذا تحقق الالفاظ



والنقوش المأخوذة في القسم الاول في علم احد ولم يتحقق في علمه تلك الاحكام على وجه القطع فكيف لم يتحقق ههناك المنطق في علمه وكذلك لم يتحقق القسم الاول في علمه لان القسم الاول ليس عبارة عن تلك الالفاظ والنقوش على اطلاقها بل من حيث دلالتها على معانيها الموضوعية هي بازائها ولا تدل على المنطق الا اذا حصلت تلك الاحكام على سبيل القطع ولو بواسطة البراهين البرالمذكورة في المتن لان الروابط التي هي الادوات محتاجة في الدلالة على معانيها الى امور خارجة عنها وما هوهم من استلزام التصور للتصديق محل تأمل فاسد مبنى على الاستنباط بين الاستلزام والاكتساب بالنظر اذ الشك في الثاني لا في الاول وكيف يشبه فيه وهم قالوا في القضايا قياساتها معها ان تصورات اطرافها ملزمة بحضور قياس خفي موجب لحكمها وان الاحكام البديهية قد تتوقف على تصورات اطرافها على وجه مخصوص فيوردون لبيانها تعريفات لاطراف ويسمونها تنبيهات بالحدود مع انه مناقض لازوم الظن من الامارات كما اعترف به فها هو جوابه فهو جوابنا واما ما ذكره من ان الالفاظ امارات فهو مذهب مرجوح ولو سلم فاعمال يلزم من ان العلم بها القطع فيما اذا احيل العلم هناك على مجرد تلك الالفاظ وههنا احيل التصديقات القطعية بالمسائل على البراهين المشهورة في المفصلات فلا يتعلمها متعلم بمجرد الاعتماد على الفاظ القسم الاول او نقوشها واما ثانيا فلوسلما ان روابط التركيب العربية موضوعة لمطلق التصديقات الشامل للظن او التقليد وانها لا تتغير بوضع المصنف فتدل على مدلولاتها بمجرد انضمامها اطرافها اليها من غير احتياج الى البراهين فذلك مدفوع ايضا بان مراد المصنف من المنطق اعم من الظن والتقليد ايضا ولو محازا والا لورد برهاننا على كل مسألة وغرضه مجرد ضبط مسائل المنطق ولو تقليدا لكنه لا يصح في قسم الكلام فالوجه هو الاول والش المحقق انما تعرض بقعود الخيالات لدفع امثال

هذا

هذا الوهم واما ما دل عليه صدر الكلام هذا المتوهم من توهم خروج الاحساسات عن حقيقة العلم ففيه انه مبنى على الاستنباط بين البهائم والعقلاء فانهم انما اخرجوا عنها احساسات البهائم لاحساسات العقلاء كيف وهي اقوى علومهم وينتهي اليها افكارهم وجعلوا الخواص الظاهرة السليمة من اسباب العلم قوله بناء على انه على تقدير آه تعليل لاستثناء المعنى الثالث اي انما استثناء بناء على ذلك فلا يتحقق فيه عموم بحسب العلم فهو من كلام المحشى كنفوس الاستثناء لان الحاشية المنقولة ويدل على انها ليسا منها ماسيا في من المحشى من ان التوجيه الاول مشترك بين الجميع قوله وفيه نظر اما منع لللازمة في الشرطية كما هو الظن من قوله لم يكن مستلزما وح لاحاجة الى التفرع بقوله فلا يكون هنالك آه واما معارضة لدعوى العموم العلمي في الحاشية كما يلايمها التفرع المذكور فان حلت تلك الغاء على الفصيحة يكون مدخولها تابيا من كبرى القياس الاقتراني الشرطي المذكور بتمامه في كلام المحشى ح بتتبع شرطية باستثناء عين مقدمها ينتج عين ذلك التسالي الذي هو موط المعارض وان حلت على التفرع يكون تلك الكبري الشرطية مطبوعة في كلامه دون النتيجة وفي صورة الفصيحة بالعكس ومنشأ النظر على التقديرين توهم كون التوجيه الاول مبنيا على مبنى التوجيه الثاني وهو كون المنطق عبارة عن مجموع المسائل المتخصصة وعلى كل تقدير يتوجه عليه ان الاستلزام بين العلمين غير ملزم في بيان العموم الذي يكفيه مجرد الدوام ولذا قال بعض الافاضل الشرطيات المأخوذة في مفهومات النسب اعم من الاتفاقيات والازميات فالاولى ان يدل في الاستلزام ان يتعرض بالانفكاك بناء على انه ربما يوجد العلم بالجزء ولا يوجد بالكل فح لا يصدق تلك الشرطية الكلية المتغيرة في العموم المطلق من احد الجانبين لازومية ولا تنافية ولا يتحقق هناك عموم مطلق على البتة قوله لم يكن العلم بالقسم الاول آه لان القسم ح اما جزء

المنطق اودال على ذلك الجزء او مركب منها فالعلم به على كل تقدير انما يستلزم العلم بجزء المنطق لانفسه قوله فلا يكون هناك عموم آتقنيد بهذا الاعتبار يشعر بوجود العموم باعتبار التحقق في الواقع ونفس الامر كما ذكرنا المقابلة صحيحة بنى مطلق العموم لوصح ذلك النفي وقوله اصطلا اما بمعنى قطعا او بمعنى باعتبار شيء من هذه المعاني قوله الا ان يقال آه ان كان النظر منعا فهذا الجواب اثبات الشرطية المقصودة بانها مثبتة على ان المنطق اسم لمفهوم كلي صنادق على مسائل القسم الاول وعلى مسائل مافي كل من كتب المنطق بدليل ان التوجيه الاول مشترك بين جميع الاحتمالات السبعة كما هو ظ عبارة الحاشية اى الشرح حيث يقول وعلى التقادير او الحاشية المنقولة حيث يقول فالقسم الاول بكل معانيه اخص من المنطق او كل من الشرح والحاشية المنقولة مع تأييد ذلك بما في بعض النسخ كما يأتي وان كان استدلالا فهذا الجواب منع لحقبة المقدم مستندا بما تقدم في اثبات المم اى لان المنطق على هذا التوجيه الاول عبارة عن مجموع المسائل الخصوصية وان القسم الاول جزء منه كيف وان ظ عبارة الحاشية مع مافي بعض النسخ يدل على ان ذلك التوجيه مبني على كون المنطق اسما لمفهوم كلي صنادق على مسائل القسم الاول وحدها قوله وان كان في بعضها الذي هو المعنى الثالث عموم مطلق باعتبار آخر هو العموم بحسب الصدق والجل ايضا اى كالمفهوم بحسب التحقق بمعنى وجود العموم بحسب الصدق في المعنى الثالث لا ينافي وجود العموم بحسب التحقق العلمي فيه بل الاول يستلزم الثاني فالعموم باعتبار التحقق العلمي مشترك بين الجميع فهذا القول متعلق بالمشترك ولك ان تجعله متعلقا بالمجازي ايضا بمعنى انه مجازي وان وجد معه في بعضها عموم باعتبار الصدق والجل فان طريقة مطلق العموم ولو بحسب الجل مجازية البتة وهذا القول عن المحشي دفع سؤال مقدر بانه اذا كان المنطق اسما للمفهوم

الكلي الصادق على مافي القسم الاول من المسائل كان عمومه من المعنى الثالث باعتبار الصدق لا باعتبار التحقق فلا يصح كون العموم على جميع التقادير باعتبار التحقق العلمي قد دفعه بان العموم بحسب الجل لا ينافي بل يستلزم وهذا يظهر فساد ما قيل ان مراد الشارح من هذا الجواب بيان التوجيه المشترك بين الكل لكن العموم في المعنى الثالث باعتبار الجل والصدق وفي غيره باعتبار التحقق العلمي فانه مع كونه هادما للحاشية المنقولة منافا لشرح كلامه فيما قيل ولقوله ايضا ههنا وايضا لو كان مراده ذلك لوجب ان يقول ههنا وان كان عموم بعضها بحسب الصدق لكن ظهر مما قررنا ان عموم المنطق من المعنى الثالث بحسب الصدق مبني على البناء الاي فالاول ان يؤخر عنه بان يقال المنطق على هذا التوجيه ليس عبارة عن مجموع المسائل الخصوصية بل عن المفهوم الكلي كما يؤيده مافي بعض النسخ فمع يكون العموم باعتبار التحقق العلمي توجيها مجازيا مشترك بين الجميع وان كان في بعضها عموم باعتبار آخر كما لا يخفى قوله لكنه مبني آه قد يعترض على هذا البناء بانه يجوز ان يكون كلا التوجيهين مبني على قوله في اصل الشرح بناء على ان المنطق مجموع المسائل على سبيل التنازع لكن بناء التوجيه الثاني عليه لتحقيق وبناء التوجيه الاول اذ عاى اذ المقام خطاى يكفيه الادعاء والمباينة للرغيب في القسم الاول انتهى فان قلت هذا فاسد لانه مفسد لذو له في الحاشية المنقولة ولا عكس لانه اذا ادعى ان مجموع المسائل المذكورة في القسم الاول عين المنطق فكيف بتصور تجوز تحقق المنطق بدون تلك المسائل في تلك الحالة بل يكون بينهما مساواة انتائية فيبطل العموم من اصله ويبطل الظرفية المبنية على ملاحظة معنى الوسعة في الظرف قلت قد غفلت عن قيد الحاشية التي اعتبرها الشارح فتلك المسائل على اطلاقها منطق ومن حيث عر عنها بالفاظ المص قسم اول فلاشكال قوله وكون الظرفية آه عطف على مقول القول

ولادخل له في الجواب الا بايضاح انهما توجهان متغايران من وجوه  
الاول ان التوجيه الاول مجازي قطعا والثاني محتمل الحقيقة الثاني مبني  
على ان يراد مجموع المسائل قوله حقيق او مجازي آه هذا التردد منه  
امامني على ان ظرفية الكل للجزء حقيقة عند بعض اهل العربية ومجازية  
عند بعض الاخر كما ذكره ابو البقاء في كليساته وامامني على التردد في ان  
ذلك الكل والجزء هل يجب ان يكون من الاعيان الموجودة كما في قولنا  
زيد في الخارج اذا خارج بمعنى الاعيان اولا يجب في ذلك بل يجري  
الحقيقة عند ذلك البعض في الكل والجزء العقليين كما ههنا وامامني  
على التردد في ان ظرفية الكل للجزء وعكسها حقيقة عرفية عند الحكماء  
او مجازية اذ قد نقلنا عنهم فيما سبق انهم قالوا ان قولك كذا في كذا يدل  
بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كون الشيء في الزمان وكونه في المكان  
وكونه في المحل وكونه في الخصب والراحسة وكونه في الحركة والسكون  
وكون الكل في الجزء وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام والظ  
من قولهم بالاشتراك والتشابه اما تقسيم المدلولات الى الحقيقية والمجازية  
بعلاقة المشابهة واما تردد في تجويز البعض تلك العلاقة واشتراك الكل  
بان تكون تلك العلاقة علاقة النقل في عرفهم لا يقال فعلى هذا ينبغي  
ان يتردد في كون التوجيه الاول حقيقا او مجازيا ايضا لانه من قبيل  
كون الخاص في العام كما اعترفتم وهو محتمل الحقيقة العرفية ح فلا وجه  
لقطع الش والمحشي بكونه مجازيا لاننا نقول لعل ذلك من الش لما قدمنا  
من ان الظرفية ههنا لكونها واقعة في كتاب المتكلمين لا بد ان تحمله  
على مخاطب اهل العربية ومن المحشي وحده اومع الش ايضا لاجل  
ان المطلق وان كان من علوم الحكماء ويجب التخاطب ههنا باصطلاحهم  
الآن انظر من قولهم كون الخاص في العام هو العموم والخصوص بحسب  
الصدق لا اعم مما بحسب التحقق ولا ينقدح حصرهم في هذه المعاني  
بكون الخاص في العام بحسب التحقق اذ يجوز ان يكون غرضهم حصر

المعاني الحقيقية في متعارفهم لا مطلق المعاني والمجازية اذ لا حصر  
فيها وان يكون حصر المعاني الكثيرة الوقوع فيما بينهم ولو مجازية قوله  
ومبنى على كون المنطق آه عبارة العبارة تشعر بكونه علم شخص لذلك  
المجموع العاصم اى له دخل في العمدة كما ذكره بعض الافاضل ولا حاجة  
اليه اذ التوجيه الثاني صحيح على تقدير كونه موضوعا لمفهوم كلي فمحصر  
في ذلك الشخص كما يقتضيه تعريفهم العلوم بحدود ورسوم اذ التعريف  
على الوجه المعتاد انما يكون للكل لا للجزئي الحقيقي الا ان يقال ذلك  
الكل المحصر هو بعينه قوله مجموع المسائل العاصمة فليكن عبارة عنه  
لكن يعود الاشكال بالشخص ان صح ان للمنطق معنيين جزئي حقيق  
وكلي ويحتاج الى حله على البناء على احد الامرين قوله وبوئيهذا  
آه اى توجيه التوجيه الاول بقوله الا ان يقال اقامة آه لم يقبل وبديل عليه  
لان ما يوجد في هذه النسخة توجيه آخر ثالث مشترك بين الكل ايضا باقامة  
مطلق العموم سواء بحسب التحقق العلي او بحسب الصدق والمحل  
مقام الشمول الظرفي وان تضمن توجيهها آخر خاصا بالمعنى الثالث يجعل  
العام بحسب الصدق ظرفا للخاص وكون احد التوجيهين مبنيا على كونه  
اسما للمفهوم الكلي الصادق لا يستلزم كون الاخر مبنيا عليه ايضا الا انه  
يؤيده لدلالته على تجويز كونه اسما لذلك الكلي ولك ان تقول ما في هذه  
النسخة ليس توجيهها مغاير لما في الحاشية المقولة بناء على ان قيد فقط  
مخووظ في الشق الاول والمعنى اما بحسب الوجود في العلم فقط واما بحسب  
الوجود مع الصدق بناء على ان العموم بحسب الصدق مستلزم للعموم  
بحسب التحقق فوجه عبارة القايد ح اختباجه الى ملاحظة ذلك القيد  
مع دلالة على التجويز السابق او احتمال كونها نسخة مضروبة كونها  
غير مرضية واتساعنا الوجود في هذه النسخة على التحقق اعلمى  
على وفق ما في الحاشية مع ان تحقق القسم الاول في الواقع والخارج بكل  
من معانيه يستلزم تحقق المنطق لما قدمنا ان حله على التحقق في الواقع



لا يناسب انقسام الا اذا اجل المنطق على معنى الادراكات المتعلقة بالمسائل  
ولا يمكن جملة عليها ههنا اذ ياباه ما في الشق الثاني من صدقه على مسائل  
القسم الاول قوله او بحسب الصدق وهو فيه كلمة او لتقسيم مطلق  
عموم المقام مقام الشمول الظرفي الى قسميه لالتزديد بين العمومين المقامين  
ثم الاوفق لما في الشق الاول ان يقتصر ههنا على قوله فيه الا انه فصل  
بينه وبين الصدق لئلا يتوهم تعلقه بالصدق فتوهم خلاف الحق الذي  
هو الصدق بمعنى الجملة لان الصدق المستعمل بكلمة في معنى التحقق وبكلمة  
على معنى الجملة وهذا القدر كاف وان اندفع ذلك التوهم بالمقابلة بين الشقين  
ايضا وههنا بحث يجب التنبيه عليه وهو ان الصادق على مسائل القسم  
الاول وغيره هو المفهوم الكلي لا لفظ المنطق ولا يتعلق به من العلوم  
الا لتصور سواء كان مغررا بالقانون العاصم او بغيره ومن البين انه لا يلزم  
من العلم بالقسم الاول بشيء من المعاني علما تفصيليا كما هو المراد ههنا  
تصور ذلك المفهوم الكلي لانه حاصل قبل الشروع فيه لامسب  
عن العلم به ولو سلم فلبس الغرض من الظرفية ههنا توصيف القسم  
الاول بان العلم به يستلزم تصور مفهوم المنطق اذ لا معنى له بل الغرض  
توصيفه بان العلم به تفصيلا يستلزم التصديقات القطعية بمسائل  
المنطق فتوجيه التوجيه الاول بما ذكره المحشي والتوجيه المشار اليه  
في هذه النسخة كلاهما قاسد ان يستلزم ان يكون الغرض ذلك  
والجواب ليس بشيء من التوجيهين المسد كورين مبنيا على ان المراد  
من لفظ المنطق هو ذلك المفهوم الكلي من حيث ذاته ومع قطع النظر  
عن تحققه في ضمن الافراد لان حمل المنطق في كلام المص عليه ظ  
الفساد بل مبنى على ان المراد ذلك المفهوم من حيث تحققه في ضمن  
فرد ما فمعنى قوله كلما يعلم القسم الاول آه انه كلما يعلم القسم الاول  
بأحد المعاني تفصيلا يعلم فرد من افراد المنطق وذلك الفرد ههنا  
هو مسائل للقسم الاول بعينها ومحدد معها بالذات ولا اجل هذا الاتحاد

صح منه الاشارة الى ان العموم بحسب الجملة والصدق يستلزم العموم  
بحسب التحقق العلمي مع انه انما يستلزم العموم بحسب التحقق  
مطلقا الا يرى ان الماشي اعم من الانسان بحسب الصدق وبحسب  
التحقق في الواقع والعلم بالانسان يستلزم العلم بفرد من افراد  
الماشي الذي هو الانسان بعينه في الواقع وان لم يستلزم العلم به من حيث  
كونه ماشيا اي مع العلم بكونه ماشيا وكذا المراد ههنا لان كل من يعلم القسم  
الاول يعلم فردا من افراد مفهوم المنطق وان لم يعلم كونه فردا لذلك  
لا يقال على تقدير اتحاد المراد بالمنطق مع القسم الاول في الخارج يكون  
مساويا بحسب الصدق والتحقق لاعم منه لانا نقول الفرد المراد من المنطق  
ضمرتئين في نفسه فيكون شاملا للقسم الاول وغيره على ما شرنا الى ان  
مسائل القسم الاول بعينها هي باطلا قها فرد من افراد المنطق وبما علم  
ذلك الفرد قبل تصنيف المص وبشرط تقيدها بالاستفادة عن عبارة  
المص قسم اول والمقيدة اخص من المطلقة سواء بحسب الجملة او بحسب  
التحقق فلا اشكال في شيء من التوجيهين فتأمل في هذا الكلام اذ قد يزول  
فيه اقدام اقوام ولا يتضح بدون هذا المرام قوله لكن بأبي عنه اي عن  
الجواب الذي ذكرناه من كون التوجيه الاول مبنيا على كون لفظ اسما  
لذلك الكلي قوله في صدر الحاشية المقولة ان المنطق الذي هو عبارة  
عن مجموع المسائل الخصوصية لان قيد الخصوصية في عرفهم بمعنى  
الخصوصية كما يدل عليه تسمية القضية الشخصية بخصوصية فذلك القيد  
يدل على ان التوجيه الاول مبنى على مبنى التوجيه الثاني الذي هو مجموع  
المسائل العامة لا على التبعين الشخصي ولو سلم انها ليست موضوعا  
لشخص فلا شبهة في ان لفظها ذلك وعلى كل تقدير فلا بد من تأويله  
بمعنى قيد الخصوصية عن معنى التبعين الشخصي الى معنى المعينة  
بالتبعين النوعي ثم هذا الاستدراك وما يلحقه من العلوة وغيرها يحتمل ان  
يكون ايضا للجواب المذكور عن التعليل انه لو كان مراده البناء عليه لما قال

في هذه الحاشية ذلك القول لانه ياباه فيحتاج الى تأويل بعيد مع انه لا موجب  
لذكر ذلك القول فيكون حشواً مفسداً محتاجاً الى تأويل بعيد ولا يصدر  
مثله عن الشارح المحقق وليصرح بمبنى التوجيه الاول الذي هو كونه اسماً  
لذلك الكلّي كما صرح بمبنى التوجيه الثاني اذا المقام لكونه مقام التباس  
يؤدي الى الفساد يستدعي التصريح به ايضاً فتزك ما يستدعيه المقام  
والتصريح بدله بما لا يستدعيه مما يستحيل وقوعه من مثله مع ان بناء الكلام  
على الاحتمال الضعيف لغیر المشهور الذي هو كون المنطق اسماً للكلّي  
المستزك بين لكل الذي هو ذلك الشخص ~~الجزء~~ الذي هو مسائل القسم  
الاول مما لا يمكن صدوره من الشارح المحقق الملتزم لاتباع الحق في جميع  
المباحث ويحتمل ان يكون انتقالاً من البحث الاول بعد تسليم صحة الجواب  
الى بحث آخر بان في الشرح والحاشية عدولاً عن الظ لوجوه أربعة  
رايعها ما أورده على التوجيه الثاني بقوله بعد التباس والتي وذلك الانتقال  
جائز اذا كان لغرض من الأغراض كما ذكره في حاشية الاداب وذلك  
الغرض ههنا هو التمييز لتوجيه الاوجه كما يأتي قوله اعني كونها  
عاصمة آه اي بذلك التعيين النوعي وانما احتجنا الى هذا التفسير  
اذا التعيين النوعي يمكن ان يكون توجه لا يصدق على مسائل القسم الاول  
لكونها مجموع المسائل العاصمة الخارجة من القوة الى الفعل فان ذلك  
المجموع هو المدون المذكور في مجموع كتب المنطق ومسائل القسم  
الاول ليست عينه بل بعضه وهو ظ ووجه يصدق عليها وما هو على  
اقل من قدر الحاجة ككونها طائفة من المسائل العاصمة فانه كما  
يصدق على مافي القسم الاول يصدق على مسائل باب اوابين بل اقل  
وان لم يصدق على مسألة او مسألتين وليس بمطلق قطعاً ففسره بوجه  
يصدق على مافي القسم الاول وكل من الكتب المطبوعة ولا يصدق على  
ما هو اقل مما في واحد منها ضرورة ان مجموع المسائل انما يعد منطقاً  
اذا اشتمل على مسائل عاصمة عن الخطأ في كل قسم من اقسام الخلد والرسم

وفي كل

وفي كل نوع من انواع الصناعات الخمس سواء كانت عاصمة عن الخطأ  
في جميع جزئيات ذلك القسم والنوع اولاً بناء على ترك بعض شروط  
العاصمة في ذلك القسم والنوع وفي المتون المختصرة وسواء كانت عاصمة  
عن الخطأ في جميع الافكار التصورية والتصديقية الممكنة اولاً بناء  
على ان من جملة الافكار التصورية ما هو خارج عن الاقسام الاربعية  
الحديثة والرسمية المذكورة في المتن كما سيحكي من الحشوي بل المذكورة  
في كتب المنطق كالحدا التام المركب من الاجزاء الخارجية كما سيحكي  
من الشارح ومن جملة الافكار التصديقية ما هو خارج عن الصناعات الخمس  
التي هي من اقسام القياس كالادلة المستلزمة بواسطة مقدمة اجنبية  
كقياس المساواة كقولنا هذا حيوان لانه ناطق وكل ناطق انسان ومقدمة  
غريبة كالمستلزمة بواسطة عكس النقيض كقولنا هذا حيوان  
لانه ناطق وكل مالمس بحیوان لبس بناطق لاسيما اذا كانت تلك  
الادلة مركبة من قضايا غير متعارفة كالخبرقات اذ قد ترك  
تلك الادلة وشروطها في اكثر المتون كما ترك في بعضها باب عكس النقيض  
وتلازم الشرطيات والاختلاطات وشروطها كمن ايساغوجي ومع  
ذلك يصدق المنطق على الكل بناء على ذلك التفسير فقوله في الجملة  
في الموضوعين بمعنى مطلقاً كما شاع استعماله فيه اما متعلق بالافكار بمعنى  
في جملة جزئيات ذلك القسم ومجموعها من حيث المجموع والافكار  
الواقعة في ذلك المجموع ليست عند الاستحالة ظرفية الشيء لنفسه بل  
بعضه فتدل على انها عاصمة عن الخطأ في بعض جزئيات كل قسم  
وكل نوع سواء كانت عاصمة عن الخطأ في البعض الاخر اولا او بمعنى  
ان جميع جزئيات كل قسم ونوع في جملة الافكار التصورية والتصديقية  
على ان يكون لام الافكار لاستغراق الافكار الجزئية المندرجة في هذه  
الاقسام والانواع المذكورة في كل كتاب من الكتب المطبوعة كإضافة  
الاقسام واما متعلق بالخطأ باحد المعنيين المذكورين او بمعنى حال

كون ذلك الخطأ الذي عصم عندي في جملة افراد الخطأ لا عينها فيدل على انها  
عاصمة على بعض افراد الخطأ سواء كانت عاصمة عن بعض الآخر  
اولا واما متعلق بالعاصمة اى عصمة واقعة في جملة افراد العصمة فيدل  
على انها متصفة ببعض افراد العصمة عن الخطأ في الفكر سواء انصف  
بالعصم الاخر او لا ولك ان تحمل الجملة في جميع هذه الاحتمالات على  
معنى الاجمال اللازم للاطلاق ليكون كناية عن الاطلاق بمعنى عدم  
تقييد الافكار والخطأ او الافكار او العصمة بما يخصها بجميع الافراد  
او بعضها فعلى هذا يكون الظرفية من ظرفية صفة الاجمال والاطلاق  
لموصوفها كما في زيد في الخصب والراحة على ما تقدم قوله وفيه  
بعد لوجهين الاول انه صرف لقيد الخصوصية عن ظاهرها الذي هو  
المنعني بالنعين الشخصي كما عرفت. الثاني ان المنطق على تقدير كونه  
اسما للمفهوم الكلي فالظن ان يكون اسما لمفهوم مجموع المسائل العاصمة  
الخارجة من القوة الى الفعل المدونة في مجموع كتب المنطق المختصرة  
والمفصلة اذ لما تراءت مسائل العلوم بتلاحق الافكار كان ذلك المفهوم  
صادقا على مجموع الخارجة من القوة الى الفعل في وقت ثم اذا استخرجت  
مسائل اخرى بالتلاحق وانضمت تلك المسائل الى المجموع الاول كان  
ذلك المفهوم في الوقت الثاني صادقا على المجموع الثاني اعني مجموع  
المنضم والمنضم اليه ولا يكون ح صادقا على المجموع الاول لانه ليس  
بمجموع الخارجة من القوة الى الفعل في ذلك الوقت بل جزؤه وهكذا  
فيكون ذلك المفهوم مفهوما كليا صادقا على افراد كثيرة هي المجموعات  
الخارجة من القوة الى الفعل بحسب الاوقات مشتملة بعضها على بعض  
وان لم يصدق على فردين منها في وقت واحد كالاتينات والمخطة واليوم  
والسنة وغيرها من الكليات المتجددة الافراد وقتا فوفا فعلى هذا يكون  
المنطق اسما لمفهوم كلي مشترك بين الكل والجزء لكونه صادقا عليهما  
ولو في وقتين وان لم يكن اسما لمفهوم كلي مشترك بين الكل والجزء بان يكون

صادقا

صادقا عليهما في وقت واحد كما هو مبنى التوجيه الاول على توجيه المحشى  
بناء على ان ما في القسم الاول ليس بمجموع الخارجة من القوة الى الفعل  
وقت تصنيف المص بل بعضه قطعاً وح يكون قوله فيما بعد مع  
ان كون المنطق آه مشتملا على الترقى في الازداد بان يقال بل كونه اسما  
لمفهوم كلي صادق على الكل والجزء ولو في وقتين احتمال ضعيف غير  
مشهور ولك ان تحصر وجه البعدها في الوجه الاول او تقول في الوجه  
الثاني انه على تقدير كونه اسما لمفهوم كلي فالظن ان يكون اسما لمفهوم كلي  
منحصر في الفرد الشخصي الذي لم يخرج بتامة من القوة الى الفعل في وقت  
ولا يمكن خروجه فيما بعد فح لا ترق بل يوجب استدراك ذلك القول  
اذ لا يمكن حل ذلك القول على معنى ان الاحتمال القوى المشهور منحصر  
في كون المنطق علما لذلك الفرد الشخصي لانه مناف لما سنقله عن الشريف  
المحقق مع ان ظاهره يأباه والا لم يصف الكلي بالاشتراك بين الكل  
والجزء كما لا يخفى قوله مع ان كون المنطق اسما آه اعلم انه قال العلامة  
الرازي في شرح الشمسية حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم لانه قد حصل  
وتلك المسائل اولاً ثم وضع اسم العلم بازائها فلا يكون له ماهية وحقيقة  
وزاء تلك المسائل وقال الشريف المحقق في حاشية عليه قيل عليه  
ان مسائل العلوم تتراد يوماً فيوماً فان العلوم والصناعات انما تتكامل  
بتلاحق الافكار فكيف يقال ان المسائل قد حصلت اولاً ثم وضع الاسم  
بازائها واجيب بان وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله في الخارج  
بل في الذهن فلو لم يتحصل المسائل اولاً انما استخرجت ودونت بتامها  
ثم سميت باسم العلم بل اراد ان تلك المسائل لوحظت اجالا وسميت بذلك  
الاسم وان كانت بعضها مستخرجة بالفعل وبعضها حاصلة بالقوة  
فلا إشكال وقال بعض المحققين في الحاشية على الحاشية الصغرى  
ان المنطق معني احداهما شخصي وهو المسائل الخصوصية وهو ما ذكره  
الش بقوله حقيقة كل علم مسائله وثانيهما كلي كما ذكره السيد قدس سره



في حاشية شرح المواقف من انه لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع  
باراء مفهوم اجالي شامل له فان فصل ذلك المفهوم نفسه كان جدا بحسب  
الاسم وان بين لازمه كان رسما بحسبه انتهى فعلى هذا فالعلم من كلام  
المجتهي ههنا ان كون المنطق اسما لمفهوم كلي صادق على الجزء والكل  
سواء صدق عليهما في وقت واحد كما اذا كان ذلك الكلي عبارة عما  
ذكره بقوله اعني كونها عاصمة آه اولم يصدق عليهما في وقت واحد  
بل في وقتين كما اذا كان عبارة عن مجموع المسائل العاصمة المدونة الخارجية  
من القوة الى الفعل احتمال ضعيف غير مشهور لان الاحتمال القوي  
المشهور كون اسامي العلوم اعلام اشخاص معينة كما اشار اليه العلامة  
او كونها اسما لمفهومات كلية متحصرة في تلك الاشخاص وهي التي  
عرفوها بمحدود ورسوم اسمية كما ذكره الشريف للمفهومات كلية  
مشتركة بين الاشخاص وبين اجزائها الا يرى انهم لما عرفوا الحكمة  
يعلم باحوال الاعيان اوردوا عليه بانه تلك ان اريد جميع الاحوال فالعلم بها  
غير ممكن في وقت لعدم تناسها فليزم امران فاسدان الاول ان لا يكون  
المدون الخارج من القوة الى الفعل حكمة الثاني ان لا يوجد حكيم في وقت  
وان اريد البعض المعين من النصف او الثلث او غيرهما من الكسور  
فذلك تعريف بالمجهول لان كية غير المتناهية لما كانت مجهولة اوجبت  
جهالة في كية كل كسر مأخوذ منه وان اريد البعض الغير المعين يلزم  
ان يكون العالم بمسئلة او مسلتين حكيميا وهو فاسد واجابوا بان المراد  
هو الاول والامر الاول لازم غير فاسد لان المدون في كل عصر جزء الحكمة  
لتاممها اذ لا حصر في مسائل علم والامر الثاني فاسد غير لازم اذ ليس  
الحكيم بمعنى العالم بالحكمة بل بمعنى من له ملكة وهي تام بمعلوماتها  
لاستحصال كل مجهول يرد عليه من تلك الاحوال وهذا المعنى لا يوجب  
الاطلاع بالفعل على جميع تلك الاحوال لجواز ان يكون عدم الاطلاع  
على بعضها لعدم ورود ذلك البعض عليه وكذا اورد وبمثل هذا السؤال

والجواب

والجواب في تعريف الفقه يعلم باحوال افعال المكلفين وفي تعريف علم  
المعاني يعلم باحوال اللفظ العربي من حيث المطابقة لمقتضى الحال  
الى غير ذلك واوكان اسامي العلوم اسماء لمفهومات كلية مشتركة بين  
الكل والجزء لما التزموا الامر الاول بل دفعوا ذلك الابرار بان المراد جميع  
الاحوال المدونة الخارجية من القوة الى الفعل فدلنا ذلك على ان تلك  
الاسامي عندهم موضوعة لمفهومات كلية متحصرة في تلك الاشخاص  
التي لا يمكن خروج جميع اجزائها من القوة الى الفعل في شيء من الاوقات  
وتلك المفهومات هي التي قصدوا بيانها بهذه التعريفات نعم لا يلزم  
من كونها كذلك عندهم ان يكون الامر كذلك في الواقع لجواز ان يكون  
الواقع كونها رسما لمفهومات كلية مشتركة بين الكل والجزء لكنه احتمال  
بعيد جدا كما قال ونحن نقول ههنا بحث اما اول فلان الجزء الغير  
الخارج من القوة الى الفعل معدوم فيكون ذلك الشخص مركبا من الموجود  
والمعدوم دائما فلا يكون موجود في شيء من الاوقات بل معدوما ضرورة  
ان عدم الجزء يوجب عدم الكل ولا شيء من المعدوم بتشخص لان الوجود  
والتشخص متلازمان فكيف يكون اسامي العلوم اعلاما لهذه الاشخاص  
وللملاحظة الاجالية حين الوضع ملاحظة بامر كلي لا يفده تشخصا  
وايضا يلزم ان لا يكون الوضع خاصا في بعض الاعلام الشخصية  
مع ان الوضع في جميعها خاص كالموضوع له كما بين في محله واما ثانيا  
فلانا لو سلمنا ان ذلك الشخص بجميع اجزائه موجود بتشخص في نفس  
الامر في ضمن علوم المبادئ العالية وان لم يخرج بعض اجزائه الى الفعل  
في علمونا وان خصوص الوضع ليس بكلي في وضع الاعلام بل اكثرى  
اذ قد يضع الاب اسما لايه الغائب المحفوظ عنده بوجه كلي كما اشار  
اليه بعض الافاضل فعلم كون المنطق بخصوصه اسما لمفهوم كلي  
مشترك بين الكل والجزء صادق عليهما وفي وقتين محل نظر كيف  
وتعرفهم المشهور بالقانون العاصم عن الخطأ في الفكر صادق على كل

مجموع خارج من القوة الى الفعل في كل وقت وان كان ذلك التعريف بمعنى العاصم عن كل خطأ في كل فكر بناء على ان كل من هذه المجموعات الخارجة من القوة الى الفعل في الاوقات المتتابعة متكفل للعصمة عن كل خطأ والالقي احتمال خطأ لم يخرج العاصم عنه من القوة في بعض الافكار وذلك البعض غير متعين وتجويز ذلك الاحتمال يورث شبهة في صحة صور البراهين فلا ينسب لها يقين في عصر من الاعصار وذلك قطعي الفساد وبالجملة المرات لكل من هذه المجموعات متكفلة للعصمة عن كل خطأ في كل فكر وذلك التكفل قطعي ولذا حصل وثوق البراهين وافادة لنا علوما قطعية في كل وقت فيصدق تعريفهم المذكور على كل من هذه المجموعات التي بعضها جزء من الآخر وتخصيص ذلك التعريف بملاحظة قيود بكلي منحصر في ذلك الشخص الذي لم يمكن خروجه من القوة ابدأ عدول عن الظ فظهر ان كون المنطق بخصوصه اسماء كلى مشترك بين الكل والجزء احتمال قوى مشهور وان لم يكن اسما سائر العلوم كذلك وهو لا ينافي التكامل بتكثر طرق العصمة بتلاحق الافكار ولا عديم تناهى مسائله عند حد حله الا ان يقال مراده من اشتراكه بين الكل والجزء ان يكون مشتركا بينهما بان يكون صادقا عليهما في وقت واحد كما هو حال المفهوم الكلي الذي ذكره لابان يكون صادقا عليهما مطلقا ولو في وقتين وقد عرفت ان ابراهه على الش بهذا الكلام يتم بمجرد الاول ولا يتوقف على الثاني لكنه خلاف الظ من هذا الكلام واماننا فلو سلمنا جميع ذلك فجميع هذه الوجوه مرفوعة عن الش بما قدمنا من ان كلا التوجيهين مبنيان على كون المنطق عبارة عن مجموع المسائل العاصمة المخصوصة لكن الاول مبني على الادعاء في المقام الخطابي والثاني على ما هو التحقيق اوبان المص اطلاق المنطق على معظم اجزائه ولو مجازا لانه بين الاحتياج اليه ما يقتضيه على هذا القدر المذكور في قسم

الاول ولولم يكن كافيا في المطالب الكلامية لما اقتصر عليه وكلام الش مبني على اطلاق المص وقيد المخصوصة في الحاشية مبني على ارادة المسائل المشخصة المذكورة في قسم الاول لانها فرد من افراد المنطق بالمعنى الكلي فلا شكل قوله وبعد السبا والتي اي بعد الحداثة الصغرى والكبرى فان اللبا يفتح اللام وزيادة الالف بعد بدء التصغير عوضا عن ضم اللام الذي تقتضيه قاعدة التصغير مصغرا التي وهما كائتا من عن صغرى والكبرى مع الاستثناء عن صلتيهما او صلتها هما محذوفتان اي ذكرت كافي قولهم الذي في الدار فله درهم قوله كالمقدمة ومباحث الالفاظ اذ لا شغل للمنطقي بالبحث عن الالفاظ بالذات بل بالعرض وبواسطة توقف الافادة والاستفادة عليها فمبني ليست من المنطق سواء كان المنطق عبارة عن المسائل وحدها كما هو التحقيق من ان حقيقة كل علم مسائله او كان المبادئ ووجود الموضوع جزء منه تسامى كما فعله المص في اخر القسم الاول لان المسادى منحصرة في الدلائل والتعاريف واجزائها ولبست الالفاظ شيئا من هذه الامور ولذا اتى بكاف التمثيل ولما كان ههنا احتمال ضعيف هو انه بعد ارتكاب التسامح في جعل المبادئ والموضوع جزء من المنطق فليتركب في جعل مباحث الالفاظ جزء منه ايضا قطع بخروج المقدمة فكانه قال كالمقدمة قطعاً ومباحث الالفاظ ظنا هذا لا يقال لا يصح القطع بخروج المقدمة لجميع اجزائها لانها عبارة عن تقسيم العلم ويكن الحاجة والموضوع لانا نقول ما جعله جزء من المنطق هو التصديق بوجود الموضوع نداهة او مبرهنات في علم آخر وهو جواب هل البسيطة وما جعله جزء من المقدمة ههنا هو التصديق بموضوعية الموضوعات وهي جواب هل المركبة المتأخرة عن جواب البسيطة وقد صرح بذلك في شرح الرسالة في دفع ما ورده العلامة الرازي هناك لا يقال انما قطع بخروج المقدمة لكونها عبارة عن الالفاظ من حيث دلالتها على الامور الثلاثة الالفة ولا شيء من الالفاظ من هذه

الحيثية بما يبحث عنه في المنطق قطعا لانا نقول بعد تسليم القطع فيها الواجهة  
لذلك اذ على تقدير كون القسم الاول عبارة عن لمعان يكون مقدمة ايضا عبارة  
عنها ولذا صح جعل المدلولات مشتملة على المقدمة في قوله وهي مشتملة على  
ما هو آه ونقول سلما ان المقدمة خارجة عن المنطق قطعا لكن كون القسم  
الاول مشتملا عليها محل نظر لجواز ان يكون مقدمة للقسم الاول خارجة عنه  
لاجزأ منه ومقدمة لمقاصده وبمجرد ايرادها بعد عنوان القسم الاول لا يوجب  
كونها جزء منه لجواز ان يكون ذلك الايراد لاجل انها لو دمت على ذلك لعنوان  
تبادر انها مقدمة القسمين مع انها مقدمة القسم الاول فقط كما لا يخفى وايضا  
ما ذكره انما يحججه اذا كان المنطق في كلام المص حقيقة واما اذا كان مجازا  
باطلاق اسم الكل على معظم اجزائه فيجمل على ما يشتمل على امر خارج  
عن الفن ايضا قوله فلا وجه بشئ من التوجيهين اي الخاصين بالمعنى الثالث  
احدهما ما ذكره بقوله وفي المعنى الثالث خاصة وثانيهما ما يوجد في كثير  
من النسخ المشار اليه بقوله او بحسب الصدق فان ما في هذه النسخة وان كان  
توجيها مشتركا بين الكل باقامة مطلق العموم الشامل للعمومين مقام  
الشمول الظرفي الا انه تضمن باعتبار ذلك القول توجيها اخر خاصا بالمعنى  
الثالث كما قدمنا قوله اللهم الا ان يراة فم يكون القسم الاول  
جزء من المنطق بمعنى مجموع المسائل العاصمة لمخصوصة جزئيا بالمنطق  
بالمعنى الكلي المشترك بين الكل والجزء فيصح كل من التوجيهين سواء  
اريد بكل من المنطق والقسم الاول على التقديرين المسائل وحدها بناء  
على التحقيق او مع المبادئ ووجود الموضوع بناء على التسامح فانها مقاصد  
بالذات بالنسبة الى المقدمة ومباحث الالفاظ بمعنى انها مقاصد المنطقي بالذات  
وان لم يكن مقاصد الكاسب بالذات واما ههنا فليس من مقاصد المنطقي بالذات  
بل بالعرض وبواسطة ان تلك المقاصد مرتبطة باحدهما نفعاً وموقوفة  
على الاخر افادة واستفادة قوله والواجهة ان يجعل الظرفية ح اي حين  
ان يراة بالقسم الاول المعنى الثالث فراه انه اوجه من كل من توجيهي الش

لما عرفت من ان كلا منهما يحتاج الى صرف القسم الاول عن ظاهره الى المق  
بالذات بخلاف هذا التوجيه فانه توجيه صحيح في نفسه لان ظرفية  
الجزء للكل من المعاني التي ضبطها اهل الحكمة سواء كانت ظرفية  
حقيقية عرفا ومحارية كظرفية العام والكل ومع ذلك هو غير محتاج  
الى الصرف المذكور لا يقال انما يتم هذا الوجه في كونه اوجه من ظرفية  
العام للخاص لا في كونه اوجه من ظرفية الكل للجزء لانهما وان احتاجت  
الى الصرف المذكور لكنها مبنية على الاحتمال القوي بخلاف الجزء  
للكل فانها مبنية على الاحتمال الضعيف وان لم يحتج الى الصرف المذكور  
فلكل منهما رجحان على اخرى بوجه دون وجه فلا يكون احديهما  
اوجه من الاخرى لانا نقول لعل هذا الكلام منه مبنى على تسليم اللتيا والتي  
الزاما كما يؤيد تأخير عنهما بل لا يبعد ان يحمل قوله ح على معنى حين  
ارتكاب اللتيا والتي الزاما على الش فكأنه قال بعد ارتكاب اللتيا والتي  
فلا وجه في التوجيه الخاص بالمعنى الثالث ان يجعل من ظرفية الجزء الغير  
المحتاج الى الصرف المذكور على انا نقول مراده هو اوجه من كل منهما  
تحقيقا لكن وجه اوجهية من ظرفية الكل ليس مجرد ذلك الاحتياج  
بل مع ملاحظة انها فائتة لامر مناسب بهذا المقام ومرعى في توجيهه الاول  
المشترك هو توصيف القسم الاول بان العلم به يستلزم العلم بالمنطق ولا تفوته  
ظرفية الجزء للكل لان العلم بالكل يستلزم العلم بالجزء بخلاف العكس  
فما قيل الوجه ان ههنا ثلاثة مرجحات عدم الاحتياج الى الصرف المذكور  
وافادة التوصيف المذكور وابقائه على الاحتمال القوي وظرفية الجزء للكل  
مشتملة على الاين وظرفية الكل للجزء مشتملة على الثالث فقط وظرفية  
العام للخاص بحسب الصدق مشتملة على الثاني فقط فيكون الاول  
اوجه من كل منهما ولك ان تقول ليس قوله على تقدير كون المنطقي اه  
بيانا لما يتنى عليه توجيه الواجهة بل تقييد للظرفية فراده الواجهة  
في الظرفية على تقدير كونه اسما لمفهوم كلي مشترك ان يحمل على ظرفية



الجزء لما اشار اليه في كثير من النسخ من ظرفية العام بحسب الصدق ولا يبايه قوله على عكس ما ذكره لانه بمعنى على عكس ما ذكره في التوجيه الاخر وعلى كل تقدير عرفت ان قوله ح بمعنى حين ان يراد بالقسم الاول المعنى الثالث لا بمعنى حين ان يراد بالقسم الاول المق بالذات كما توهمه بعضهم فقال هذا مبني على ان الكلّي جزء للجزئي ولا يخفى انه مع ان لوجه للاوجهية ح وخلاف ما يقتضيه ظ كلام المحشي من ان كون القسم الاول كلاً باعتبار اشتقائه على المنطق وعلى ما هو خارج عنه لا باعتبار كونه جزئاً هو فاسد في نفسه لان المفهوم الكلّي للمنطق انما يكون جزء من مسائل القسم الاول لو كان ذاتياً لها وليس كذلك لانه سواء فسر بالمسائل المباحثة عن احوال المعلومات من حيث الايصال او عن المعقولات الشانية من تلك الحثية من عوارض تلك المسائل ضرورة ان عنوان المسئلة الباسطة كما نقاعدة والقضية والقانون واثانها من عوارض كل علم فلا يكون شئ من التعريف ذاتياً لتلك المسائل وان كان احدهما حداً اسمياً لما وضع له لفظ المنطق وعرفت ايضا ان قوله لكونها من معاني لفظ في علة مصححة لتوجيهه ودافعة لتوهم ان ليس للجزء احاطة بكله اصلاً فلا وجه لجعله ظرفاً لكل بخلاف الكل والعام المحيطين للجزء والخاص لاعلة مرجحة لتوجيهه على كل من توجيه الش او احدهما لانه غير صالح للترجيح سواء حل على انها من معانيها مطلقاً او مجازية دون ظرفية العام بحسب التصديق او على معنى انها من معاني الحقيقة قطعاً بخلاف ظرفية الكل فان فيها تردداً كما تردد فيما سبق بقوله حقيقى او مجازى وبخلاف ظرفية العام بحسب الصدق فانهما مجازية قطعاً كما قطع بها الش كما توهمه بعضهم اما على الاول فلا لانه ظ الفساد لان جميع هذه الظرفيات الثلاث من حالة المعاني التي ضبطها اهل الحكمة كما عرفت واما على الثاني فلا لانه ان كان قطعاً بالحقيقة اللغوية فذلك بين البطلان وان كان قطعاً

بالحقيقة العرفية للحكماء فذلك قطع من غير دليل في كلامهم لما عرفت ان كلامهم لا يدل على تعيين الحقيقة في ظرفية الجزء دون عكسها ودون ظرفية العام بل اما ان يدل على الحقيقة العرفية في الكل من لمعانى المضبوطة واما ان يدل على الحقيقة في بعضها والتجوز في البعض الاخر وليس ظرفية الجزء اول بالحقيقة ح من ظرفية الكل العام بل الامر بالعكس لما فيها من معنى الاحاطة فالقطع بالحقيقة في ظرفية الجزء مع التردد في ظرفية الكل والقطع بالتجوز في ظرفية العام مما لا يصدر عن القائل العاقل عن العاقل عاقل فضلاً عن فاضل وما ذكره عن قطع الشارح محل نظر لانه انما قطع بالتجوز في ظرفية مطلق العام الشامل للعام بحسب الصدق وبغيره لا في ظرفية ذلك العام بخصوصه ولو سلم فاعل قطع بالمجاز بحسب اللغة فلا يجدي للمحشي ههنا لانه كما قطع بالمجاز اللغوى في ظرفية العام يقطع به في ظرفية الجزء ايضا فلا عبرة لنقل ما نقل عن المحشي ههنا من انه اوجه من غير احتياج الى المجاز وتوشية الشمول العمومى انتهى ومنهم من قال وجهه الاوجهية ان الظرفية تقتضى افتقار المظروف الى الظرف وافتقار الكل الى الجزء ظ بخلاف العكس ولا يخفى فساداً ايضا لانه ان اريد الافتقار في وصف المظروفيّة فكذلك الظرف مفتقر الى المظروف في وصف الظرفية وان اريد الافتقار في الوجود فافاً يصح الافتقار لو انحصر الحلول المعترف في الظرفية الحقيقية في الحلول المضططع بين الحكماء المنحصر في حلول الاعراض في موضوعاتها وحلول الصورة في الهيول وليس كذلك اذ المعترف اعم ولذا كان الحلول في المكان والحلول في الزمان معنيين حقيقيين مغايرين للحلول في المحل وكيف يقتضى ظرفية البيت للهواء افتقار الهوى اليه في الوجود على ان معنى الافتقار ليس اول بالظرفية من معنى الاحاطة الحاصلة لكل لانقال لما لم يكن لكل وجود بدون الجزء المظروف كان حلول ذلك الجزء في باقى الاجزاء في التحقيق لا في الكل لانا نقول نعم هنالك حلول وهي

والمعتبر اعلم من الوهمي ولذا كان ظرفية الزمان والمكان حقيقة عند الكل مع انهما موهومان عند المتكلمين ولا يلزم كون ظرفية العظام بحسب الصدق للخاص حقيقة عند اهل اللغة لانه معنى كلي حاصل في العقل لاني الوهم اذا حصل في الوهم معان جزئية منتزعة من صور المحسوسات كانتزاع المكان من الجسم والزمان من حركته فالظاهر ان ظرفية الكل للجزء حقيقة كما في مثل قوائنا زيد في الخارج اذا خارج بمعنى الاعيان وحله على امكنة الاعيان بطله ظرفية الخارج للمجردات واما ظرفية الذهن للماهيات الحاصلة فيه فحقيقة عند الحكماء القائلين بالوجود الذهني ومندرجة في الطول في المحل ومجازية عند المتكلمين المنكرين لذلك فليتأمل واما من جمع بين توهمي كلا البعضين فاورد على المحشي حيث قال فيه ان هذا عين الشمول العمومي لكن باعتبار الصدق فكيف يكون من معان لفظة في وان هو الاخيطة عظيم ولولم يكن قوله على تقدير كون المنطق آه لا يمكن توجيهه بما وجه به الشريف المحقق في حاشية شرح الطوالع عند تقرير العرض من ان كون الكل في الجزء ككون الشرير في قطع الخشب باعتبار وجوده فيها فبني على الخيط الاعظم لان حديث العموم بحسب الصدق انما يصح اذا حمل قوله على ما توهمه من معنى حين ان يراد بالقسم الاول المق بالذات وليس كذلك كما عرفت ولو سلم فالمنطق على تقدير كونه اسما للمفهوم الكلي الذي ذكره المحشي كان مشعرا بين مسائل القسم الاول واجزائه المذكورة في المتن المختصرة كما عرفت فيصح ظرفية الجزء لكل قطع وان صح ظرفية العظام للخاص ايضا وايضا لولا قوله على تقدير كون المنطق آه لجل المنطق على الاحتمال القوي فلا يكون المنطق جزء من القسم الاول بل الامر بالعكس فلا يصح ظرفية الجزء في قول المص وان صحت في عكسه اعني قولنا المنطق في القسم الاول وايضا فلا يكون صادقا على جزء القسم الاول ولا على نفسه فلا يصح ظرفية الجزء في قول المص ايضا وان صحت في قولنا القسم الاول في هذا

الجزء كما لا يخفى وايضا الظ من اذ كره الشريف ان يكون ظرفية الجزء للكل مجازية فكيف يكون من معانيها الحقيقية كما ارادها قال المص مقدمة نكرها اذ لم يسبق ذكرها لاصريحا ولا ضمنا ولا اشارة بخلاف القسمين لان قوله في تحرير المنطق والكلام يشير الى انقسام كتابه فصيح تعريفها بلام العهد دونها ولم يتعلق غرض بتعريفها بلام الجنس والحقيقة لا من حيث هي هي ولا من حيث تحققها في ضمن كل فرد او بعضها باعتبار عهديته عند المخاطب وانما يتعلق بفردا من المقدمة مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار هكذا استفيد مما ذكره في شرح التلخيص ولا اشكال فيه على كون اسامي الكتب واسامي اجزائها من اسماء الاجناس واما على تقدير كونها اعلاما للاشخاص المجموعات المخصوصة من لمعاني ففيه اشكال اذ لا تنكسر ح وادخال حرف التعريف على بعضها دون بعض لمجرد التحسين كما في الحسن والحسين فتحكم قال الش بمعنى ما اى كلام يدرك قبل الشروع اى قبل شروع المصنفين في ذكر المقاصد الموافق لما ذكره المص في كتبه ان يقول في المق اذ قد تقدم مقدمة على مق واحد ولا يندفع بانها مقدمة البحث لا مقدمة الكتاب والكلام فيه لان ما ذكره المص ههنا ايضا مقدمة القسم الاول لا مقدمة الكتاب الذي هو عبارة عن مجموع القسمين فلا بد ان يكون المراد بمقدمة الكتاب بمعنى مقدمة في الكتاب اولها انواع اختصاص بالكتاب ليشمل التعريف والمعرف بمقدمات الابحاث ومقدمات الفصول والابواب ايضا واما تخصيص المقدمة المعروفة بهذا التعريف بما يذكر في اوائل الكتب بان يحمل للمقاصد على مجموع مقاصد الكتاب ليكون مقدمات الفصول والابواب ايضا وامثالها بالمعنى الآخر ففيه نظر كما اشار اليه الفاضل العصام في شرح للوضعية لارتباطها به اى لارتباط تلك المقاصد بمداولات ذلك الكلام على حذف المضاف وحاقبل الحاجة الى ذلك لان الارتباط بمعنى مطلق للتعليق والمرتبطة بالمداولات مرتبط بالبدال ففيه انه يبطل ما ذكره المص

في كنهه ان هذا الارتباط اعم من التوقف اذ لا توقف على الفاظ معينة وان توقف على مدلولاتها لا مكان حصولها بالفاظ اخرى كما يظهر في الترجمة بلسان اخر واما مقدمة العلم والفن لكن العلم ههنا بمعنى التصديقات لا بمعنى المسائل والا لم يصح اضافته الى المسائل فيما بعد الا ان يكون عبارة عن مجموع المسائل والمبادئ والموضوعات تسامحا والجل على اضافة البيان بعيد ما يتوقف عليه الشروع اي شروع المتعلم في المسائل ولا يخفى ان اللفظ ما يتوقف على نفسه الشروع فيها فالوصول عبارة عن المعرفة والادراك لا عن المدركات والا لا حيتج الى تقدير المتضاف اي يتوقف على معرفته وهو تكلف بلا داع والمراد اصل الشروع لا الشروع على وجه البصيرة لانها غير مضبوطة عند المص فلا يحمل كلامه على خلاف ما يرتضيه قوله ولم يلتفت الى لم يحكم بطلان الفتح بدليل صاحب الكشف في الفائق بان يقول الفتح باطل اذ قال في الفائق انه بطلان ذلك الدليل معارض برجحان الفتح بان يقال الفتح ليس باطل لانه راجح لفظا ومعنى فلا ينجح ان البطلان مدعى صاحب الكشف وارجحان مدعى الشارح او دليله ولا يسند المعارضة في العرف الى المداولين ولا مدلول ودليل بل الى الدليلين فقط فيقال الدليلان متعارضان ولا يقال المدلولان متعارضان كما ذكره في حاشية الاداب وحل المعارضة ههنا على المعنى اللغوي الذي هو مطلق الممانعة ولو بين شخصين بعيد ثم ان الواو الواصلة في قوله لفظا ومعنى كافي اكثر التسجح لان في التردد الاتي اذ لم اشتمل الكسر على احد التكلفين ولم يشتمل الفتح على شيء منهما كان الفتح راجحا في كل من جانبي اللفظ والمعنى قوله لما فيها من استحقاق التقدم اي لاشتمالها على وجه التقدم من كونها موقوفا عليها او نافعة في التأخر بوجه ما فيكون اسناد التقدم اليها مجازيا من اسناد المبنى للفاعل الى مفعوله كافي عبثا راضية وهو في الحقيقة خال المص في مقدمتي العلم والكتاب وحال البقية في مقدمة

الجيش

الجيش والتجوز في الاسناد تكلف في المعنى لافي لفظ المقدمة المشتقة من التقديم المستعمل في لازمه السبب عنه وهو التقدم على سبيل المجاز المرسل الاصل والتبعي وفيه ان اقتضاء داعية التقدم فيها يجوز ان يشبه بالتأثير في القوم ثم يشتق المقدمة من التقديم المستعمل في ذلك الاقتضاء على سبيل الاستعارة الاصلية والتبعية فيكون تكلفا لفظيا كما اذا اشتقت من التقديم معنى التقدم لا يقال بل لا يجوز في مقدمة الجيش لافي لفظ المقدمة ولا في اسنادها لانهم قدموا انفسهم حقيقة لا نقول صرح المص في التلويح ان الافعال المتعدية موضوعة للتأثير في جسم آخر والا لكان كل لازم متعديا لان التحرك والخروج وامثالهما تأثير الفاعل في جسمه ايضا ومن البين ان تقديمهم انفسهم ليس للتأثير في اجسام انفسهم فلا يقوم بهم حقيقة معنى الفعل المتعدي وانما يقوم بالبقية لان البقية قديومهم فليأمل قوله او يعتبر تقديم مقدمة الجيش اه اي يعتبر ان المقدمة قدمت بقية الجيش على سائر الجيوش التي لا مقدمة لها في الفصل والاعتبار او على انفسها في الامن والراحة حيث رجحهم على انفسهم بتحمل المشاق اللازمة للتقدم من خوف الاعداء والسعي في الجهات للترقب او اطب الماء وانكلا ولم ترض تحمليها على البقية او قدمتهم على المراحل لان تقدمهم على كل مرحلة بسبب تلك المقدمة وعلى التقادير كان اسناد التقديم الى المقدمة مجازا عقليا لاحقيقه هناك اذ ليس هنالك التقديم بل تقدم البقية بسبب المقدمة فيكون اسنادا الى السبب مجازا ولاحقيقة له كما ارتضاء المص في مثل قولهم اقدمني الى بلدك حقل على فلان اذ ليس هناك مقدم ولا اقدام بل القادوم والمقدم وكذا ليس هنالك مقدم للبقية ولا تقديم وانما الوجود بقية متقدمة وتقدمهم في الشرف او في الرتبة لكن تخصيص هذا الاعتبار بمقدمة الجيش بأعني الوجه الاول الموجود في مقدمتي العلم والكتاب ايضا وان ذهب اليه بعضهم قوله وتقدم مقدمتي العلم والكتاب لمن يعرفهما اي من الشارحين في لمقاصد فلا يتحقق



هذا الاعتبار في نفس المقاصد ثم انه مبني على جعل انفس الامور الثلاثة مقدمة العلم تسامحا كما يقول به الشارح والافقمة العلم لكونها عبارة عن نفس معرفة تلك الامور او معرفة وجه ما وفائدة ما كما يأتي انما تقدم من يتصف بها على من لا يتصف لامن يعرفها على من لا يعرفها فلا يصح في التحقيق بالنسبة الى مقدمة العلم وان صح بالنسبة الى مقدمة الكتاب لا يقال انما يصح بالنسبة اليها ايضا الابتعاد المضاف او نحوه لانها لما كانت عبارة عن الالفاظ فهي انما تقدم من يعرف مدلولاتها لامن يعرف نفسها على من لا يعرفها لانا نقول لبست تلك الالفاظ مقدمة على اطلاقها بل من حيث دلالتها على معانيها فلا يكون المعارف بها عارفا بالمقدمة الا اذا استفاد منها معانيها فح لا حاجة الى ذلك التكلف ولو اريد من يعرف متعلقهما اما بطريق المجاز في الحذف او في نسبة المعرفة اليهما لم يتجه شيء غير التكلف لان الامور الثلاثة متعلق مقدمة العلم والمدلولات متعلق مقدمة الكتاب قوله ولا يحتاج في اطلاق المقدمة بالفتح اني به اذ لا يتم دعوى الرجحان بدونه وهما بحث من وجوه اما اول فلان حكم صاحب الكشف بطلان الفتح لعدم مجيء الفتح في كلام الفصحاء والافهوا علم بمجى اسم المفعول قياسا مطردا في التقديم وغيره فلبس حكمه الا انهم لم يستعملوا الفتح في مقدمة الجبش والكتاب وما ذكره المحشي قياس عقلي لا يعارض المنقول فالوجه ان يعارض بالمنقول ايضا ان يقال لم يلتفت اليه لما في القاموس من جواز الفتح ايضا الا يرى انه لو كان الامر كما ذكره لقدم الش وغيره من المحققين الفتح اراجع على الكسر المرجوح واما ثانيا فلان ما ذكره من التكلف اللفظي انما يتم لو لم يكن التقديم مشتركا بين المتعدي واللازم بل لو كان مخصوصا بالمتعدي وهو ماذالظ من كتب اللغة هو الاشتراك ولو سلم فالمدلول عن الفتح الذي هو مقتضى الظ الى خلافه لامثال هذه الاعتبارات الثلاثة بقيام الترغيب في المقدمة

لا يعد تكلفا مرجوحا والا بطل امر البلاغة واما ثالثا فلوسلنا جميع ذلك فانما يلزم ارتكاز احد التكلفين ههنا لو كان جميع المقدمات الثلاث مأخوذة من التقديم ابتداء كما يشعر به كلام المغرب واما اذا كان مقدمة الجبش مأخوذة من التقديم ابتداء ومقدمة العلم والكتاب مأخوذتين منها كما دل عليه كلام الفائق حيث قال المقدمة الجماعة المتقدمة التي تتقدم الجبش من قدم بمعنى تقدم وقد استعير لاول كل شيء فقبل مقدمة الكتاب وفتح الدال خلف انتهى فانما يلزم احدهذين التكلفين في مقدمة الجبش لافي مقدم من العلم والكتاب لا يقال الاستعارة تكلف اخر لانا نقول الاستعارة المذكورة في كتب اللغة ظاهرة في المعنى اللغوي فكلام الفائق كما يحتمل ان يكون المقدمة مجازا في اول كل شيء بعلاقة المشابهة كذلك يحتمل ان يكون المقدمة منقولة من مقدمة الجبش الى اول كل شيء بتلك العلاقة وعلى الثاني لا تكلف اصلا واذ اثبت احتمال الحقيقة سقط الحكم بلزوم التكلف تأمل قوله كانه اراد دفع اعتراض المحقق الشريف حيث قال في حاشية شرح التلخيص ويظهر لك منه ان ما جعله في هذا الكتاب مقدمة العلم من الحد والموضوع والغاية جعلها في شرح الرسالة مقدمة الكتاب بالتفسير الذي ذكره ههنا ونفي توقف الشروع في العلم على هذه الامور فح لا يثبت عنده الامقدمة الكتاب فقط ويحتاج في توجيه قولهم المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما بينته انتهى ولا يخفى ان اعتراض الشريف يحتمل وجوه ثلاثة الاول بالتدافع بين الكلامين حيث دل ما في المطول على ان الامور الثلاثة مقدمة العلم وما في شرح الرسالة على انها ليست بمقدمة العلم بل مقدمة لكتاب الغير المتحققة في ضمن مقدمة العلم حيث نفي توقف الشروع عليها الثاني بالتدافع بينهما حيث دل ما في المطول على ان تلك الامور بتوقف عليها الشروع الثالث بلزوم

الوقوع فيما هرب عنه من الاحتياج الى التأويل في قولهم المقدمة في الامور الثلاثة دفعا لظرفية الشيء لنفسه كما هرب عنه في المطول والظ من تفرع قوله فمح لا يثبت آه هو الثالث والمحشى حل ما دفعه الش على الاحتمال الاول ومع ذلك قرر الاعتراض على وجه لا ينطبق الاعلى الثاني ولا يندفع بجواب الش لانه قرره بانه جعل معرفة تلك الامور مقدمة العلم في المطول وجعل نفسها في شرح الرسالة مقدمة الكتاب مع نفي التوقف على معرفتها فيلزم التناقض بين القول بالتوقف على تلك المعرفة وبين القول بعدم التوقف عليها وهو لا يندفع ببيان المغيرة بين المتقدمين لان ذلك التناقض لازم سواء كان مسمى المتقدمين واحدا هو تلك الامور او كان مسمى احدهما معرفتهما ومسمى الاخرى دوالها وانما يندفع بجواب الش اذا قرر الاعتراض على الوجه الاول او على وجه محتمل الوجهين كعبارة الشريف فاللائي ان يورد عين عبارة الشريف في الاعتراض ثم يورد قوله وهذا ضعيف جدا وان يحذف المعرفة في قوله جعل في المطول معرفة الحد والغاية آه كما حذفها الشريف قوله بانه جعله في المطول معرفة آه اى اخذ المعرفة ههنا وقع في تمثيل المطول وقد اشرنا الى ان ظ تعريف مقدمة العلم هو كونها عبارة عن نفس تلك المعرفة فتوجه اشكال قوى على الشريف بانه مع ذلك كيف حكم بانه جعل في المطول نفس الامور الثلاثة مقدمة العلم والجواب ان من حل المقدمة الواقعة في اوائل الكتب على مقدمة العلم لا يمكن له ان يحملها على نفس المعرفة لان تلك المقدمة جزء من الكتاب والمعرفة لا يكون جزءا من الكتاب بل لابد ان يحملها على تلك المعاني والالفاظ الدالة عليها والنقوش ولو تجاوزا ولذا حكم به وهذا القدر يتم مراده كما سيوضح الامر وان غفلوا عنه باجمعهم قوله وهى ههنا امور ثلاثة الاول بيان الحاجة آه سياق كلام المحشى والش يدل على ان مراد الشريف من الامور الثلاثة هو الحد والغاية والموضوع اى المباحث المتعلقة بها بناء على جعل اضافة البيان الى الحاجة من قبيل جرد

قطيعة

قطيعة اى الحاجة المبينة ولو جعل البيان بمعنى المبين الذى هو الالفاظ الدالة عليها لاستغنى عن تقدير المضاف في قوله وهى ههنا امور ثلاثة اوى يكون الامور الثلاثة عبارة عن الالفاظ الدالة عليها وعلى الاول بنيا اعتراض المحقق الشريف ودفعه الشارح بالشان والحق ان اعتراض الشريف مبنى على ان المراد هو الاول ان كان الكتاب واجزاؤه عبارة عن المعاني والثاني ان كان عبارة عن الالفاظ والنقوش قوله ثم نفي توقف الشروع آه هذا الكلام مما لا بد منه في اتمام الاعتراض سواء قرر بطريق لزوم التناقض والتدافع او بلزوم ما هرب عنه اذ لما كان مقدمة الكتاب بتفسير المص اعم من الموقوف عليه وغيره جاز ان يكون تلك الامور مقدمة العلم ومقدمة الكتاب معا بان تكون مادة الاجتماع فيمجرد جعل تلك الامور مقدمتين في الكتابين لا يلزم التناقض ولا ما فرعه الشريف بقوله فمح لا يثبت عنده آه قوله على ان فيها تسامحا اى في عبارة شرح الرسالة تسامحا وفيه نظر لان الظ من كلام الش ان التسامح في عبارة المطول لافى عبارة شرح الرسالة لان قوله انما جعل هناك بيان الامور الثلاثة الخ صريح لان الامور الثلاثة في قوله وهى ههنا امور ثلاثة لبست عبارة عن الحد والموضوع والغاية كما فهمه الشريف لانه بين تلك الامور بقوله الاول بيان الحاجة آه والظ ان يكون البيان بمعنى المبين واضافته لامية واما جعله بمعنى المبين على صيغة اسم المفعول وجعل اضافته الى الحاجة من اضافة الصفة الى الموصوف فغير ظانه وان كان مشاركا للاول في الاحتياج الى تأويل المصدر المشتق الا ان اضافة الصفة الى الموصوف تحتاج الى تأويل في المذهب المختار فخراده من الامور في شرح الرسالة هو الالفاظ المبينة لها على وفق ما يقتضيه ظ تعريف مقدمة الكتاب اللهم الا ان يكون تأويل المصدر المشتق تسامحا وفيه ان احداثا وبلين متعين بقرينة ظاهرة فلا يكون تسامحا كسائر المجازات الواضحة اذ التسامح هو استعمال اللفظ في غير معناه اللفظ فامل قوله

وهو ضعيف جدا لم يحكم بطلانه مع ان ما ذكره يقتضي عدم استقامة  
جواب الش لما اشترنا ان ذلك الاعتراض انما يدفعه جواب الش اذ اقرر  
على الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التي قدمناها لا اذ اقرر على الوجه الثاني  
منها كما حله المحشي عليه ههنا بناء على ان كون بناء الاعتراض على ذلك  
ليس بقطعي وان كان راجحا مضمونا قوله لان بناء الاعتراض آه فيه  
بحث اذ على هذا الوجه لتفريع الشريف قوله فح لا يثبت عنده آه  
الا ان يقال هذا مبني على انه فرع امرين احدهما قوله لا يثبت عنده  
الامقدمة الكتاب وثانيهما قوله ويحتاج في توجيه قولهم آه وان الامر  
الاول اشارة الى الاعتراض بالتدافع على الوجه الاول والثاني  
الى الاعتراض الاخر بلزوم ما هرب عنه قوله في مقام التحقيق  
وتزييف كلام القوم آه اشارة الى رد ما ذكره بعض الافاضل في تعليقه  
على المطول حيث قال تمثيل مقدمة العلم بمعرفة هذه الامور على رأى القوم  
فانهم جعلوها مقدمة العلم بالتفسير المذكور ولذلك جعل هذه الامور  
في شرح الرسالة مقدمة الكتاب لا مقدمة العلم ونفي التوقف عليها  
واما على رأيه فليس مقدمة العلم الا التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما  
ولذا طعن فيه الشريف بلزوم ما هرب عنه وهو الاحتياج في توجيه قولهم  
المقدمة في كذا وكذا الى تكلف ولم يطعن بلزوم التناقض بين الكلامين  
كما وهم البعض واما ما ذكره الشريف المحقق من انه لا يثبت عنده الا  
مقدمة الكتاب فانما هو بالنظر الى قولهم المقدمة في كذا وكذا والا فلا وجه  
لمنع كون التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما مقدمة العلم عنده بمعنى  
ما يتوقف عليه الشروع مطلقا انتهى وحاصل الرد ان المص في المطول  
في مقام التحقيق وتزييف كلام القوم حيث حصروا المقدمة في اوائل  
الكتب مثلا في مقدمة العلم بذلك التفسير والتمثيل برأى القوم يتناقض مقام  
تزييف كلامهم ولذا قال في الحاشية ههنا فائدة هذا القيد سبب الساب  
اصل من يقول لجواز ان يكون ما في المطول مبنا على كلام القوم ولا يكون

مرصيا له فلا يثبت التدافع انتهى اقول وفيه نظر لان مجرد تحقيق  
ان المقدمة معنى آخر اعم من الموقوف عليه كاف في مقام التحقيق والتزييف  
ولا دخل فيه لتمثيل مقدمة العلم بما يطابق الممثل رأيه او برأيهم فالتمثيل  
برأيهم لا ينافي مقام التحقيق قوله ويمكن تأييد الجواب اي جواب  
الشارح بواسطة تأييد ان الاعتراض مقرر بالتدافع على الوجه الاول  
من الوجوه الثلاثة التي ذكرناها ثم الظ منه انه جواب عن الاعتراض  
بالتدافع المذكور فقط لكن سياق كلامه يدل على انه جواب عنه  
وعن لزوم الوقوع فيما هرب عنه ايضا اما الاعتراض فبان يقال لما جعل  
الامور المذكورة في المطول مقدمة العلم وفي شرح الرسالة مقدمة الكتاب  
مع نفي التوقف عليها لم يكن تلك الامور عنده الامقدمة الكتاب فيلزم  
امران احدهما التناقض بين ان يكون مقدمة العلم وان لا يكون وثانيهما  
الوقوع فيما هرب عنه واما الجواب فبان يقال لانم انه جعلها مقدمتين  
في الكتابين فكيف ولم يجعلها مقدمة العلم ومقدمة الكتاب بل جعل  
مقدمة العلم معرفتها ومقدمة الكتاب دوالها فلا يلزم التدافع ولا الوقوع  
فيما هرب عنه اذ الاشكال في ظرفية المدلولات للدوال كعكسها نعم يلزم  
التناقض بوجه اخر ويندفع بما يأتي هذا غاية توجيه كلامه وانت  
خير بان تفريع قول الشريف فح لا يثبت آه موقوف على كون تمثيل  
مقدمة العلم في المطول بمعرفة تلك الامور مبنا على رأى القوم كما قال  
بعض الافاضل او مولا بلازمه كما يقوله المحشي اذ لو كان مبنا على رأيه من غير  
تأويل يثبت عنده كل من المقدمتين ولو بطريق التناقض فالحق  
ان اعتراض الشريف ليس بلزوم التدافع لان في ذلك التفريع اشارة  
الى دفعه بل بطريق لزوم الوقوع فيما هرب عنه وان جواب الش جواب  
عن ذلك نعم يتجه على جواب الش انه في غاية السقوط لان الشريف  
المحقق فصل هناك كون الكتاب واجزائه عبارة عن الافاظ او المعاني  
او القوش و اشار الى ان لزوم ظرفية الشيء نفسه انما توجه على تقدير



ان يراد بالمقدمة التي هي جزء الكتاب المعاني ولو مجازا ثم اورد عليه ذلك  
الاعتراض فمراد الشريف لزوم الوقوع فيما هرب على تقدير كون الكتاب  
واجزائه عبارة عن المعاني وقوله لكن لا يثبت عنده الاسبقية العلم صريح  
في ذلك لان نظرية تلك الامور لنفسها انما يلزمه ايضا على تقدير كون الكتاب  
واجزائه عبارة عن المعاني والحاصل ان مراد الشريف من تفصيل  
المقام هناك ان المقدمة سواء كانت مقدمة العلم او مقدمة الكتاب  
لا بد وان يكون عبارة عما كان الكتاب عبارة عنه سواء كان اطلاق  
المقدمة عليه بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فان كانت عبارة  
عن الالفاظ او النقوش فكما لا يتوجه لزوم نظرية الشيء لنفسه على المص  
لا يتوجه ذلك على من حصر المقدمة في مقدمة العلم وان كانت عبارة  
عن المعاني فكما لا يتوجه ذلك على من حصرها فيما يتوجه على المص فيقع  
فيما هرب فاهو جوابه فهو جوابه فلا يندفع لجواب الش قطعاً بل يحتاج  
الى ما احتاجوا اليه كما بينه الشريف هنالك بوجوه فانظر فيه قوله  
فان قلت يمكن رد الجواب اي رد جواب الش على تقدير ان يكون بناء  
الاعتراض مادل عليه صريح التفرغ ايضا اي كما يمكن رده على تقدير  
ان لا يكون بناء ذلك فهذا اراد اخري دل الضعف السابق وحاصل  
الضعف ابطال الجواب بانه منع مقدمة لم يلزمها الشريف ولذا اجاب  
عنه بدلالة التفرغ على الالتزام وحاصل هذا ابطال السند بان المص  
لوجعل مقدمة الكتاب الالفاظ الدالة على تلك الامور دون انفسها بطل  
قوله في شرح الرسالة لامكان الشروع بدون هذه الامور آه حيث قال  
واما ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع  
في العلم فقيه نظراً لامكان الشروع بدون هذه الامور انتهى لان ذلك  
القول يدل على ان الامور المذكورة التي جعلها مقدمة الكتاب هي  
معرفة الحد وانغاية والموضوع لا الالفاظ الدالة عليها والام يمكن مقابلا  
لما ذهب اليه الشارحون لانهم اثبتوا توقف الشروع على معرفة هذه

الامور لاعلى معرفة الالفاظ الدالة عليها قوله قلت يجوز ان يكون  
آه اي لا يتم ان ذلك القول يدل على هذا وانما يدل عليه لو كان المراد  
لامكان الشروع بدون نفس هذه الامور وهو مجاز ان يكون المراد  
بدون مدلولات هذه الامور اقول ههنا بحث من وجهين الاول انه  
لا يجوز انكار احتمال كون الكتاب واجزائه عبارة عن المعاني او النقوش  
كاحتمال الالفاظ وعلى الاول يكون تقدير المدلولات في كلامه مجوزا  
بلا قرينة وذلك ممتنع اللهم الا ان يكون مبني على ظهور احتمال الالفاظ  
ولذا صرح في شرح المفتاح بان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ الثاني  
ان مراد المص هناك بيان ان معرفة تلك الامور لما لم تصلح لان يكون مقدمة  
العلم فلا بد ان يكون المراد من المقدمة في قولهم المقدمة في الامور الثلاثة  
مقدمة الكتاب فلا يصح تقدير المدلولات هنا بوجه اذ لا تعرض لها في الكلام  
المردود للشارحين نعم على تقدير كون الكتاب واجزائه عبارة  
عن الالفاظ او النقوش لا بد من تقدير المدلولات في تعريف مقدمة الكتاب  
بطائفة من كلامه قدمت امام المقي لارتباط له بها وانقطاع بها فيه سواء  
توقف عليها ام لا اي على مدلولاتها كما اشرنا بناء على ان المقدمة جزء  
من الكتاب كما دل عليه عبارة الرسالة الشمسية حيث قال ورتبته  
على مقدمة وثلاث مقالات فالوجه ان يجاب عن هذا الايراد بمنع دلالة  
ذلك القول على ذلك مستندا بان غاية ما يدل عليه نفي كون تلك الامور  
مقدمة العلم فقط لا مع ثبات كونها مقدمة الكتاب ايضا قوله نعم يلزم آه اي  
لا يلزم عاركة الشريف من الاعتراض لكن يلزم التدافع الاخر بين  
الكاتبين حيث جعلها في المطول مقدمة العلم ونفاه في شرح الرسالة لكنه  
بحث آخر غير اورد الشريف ودفعه الش وذلك البحث لم يندفع بعد وانما  
يتم دفع ما قيل في المطول كما يأتي ثم الاولى والاوفق ما بينه في بيان اعتراض  
الشريف ان يقول نعم يلزم التدافع بين اثبات التوقف على تلك الامور  
في المطول ونفاه في شرح الرسالة واما التدافع بين جعلها مقدمة العلم

في المطول ونفيه في شرح الرسالة فهو عين التدافع الذي ابداه التفرع  
ودفعه الش لدافع آخر اذ لما كان مقدمة الكتاب اهم من الموقوف عليه  
فجعل تلك الامور مقدمة العلم في كتاب ومقدمة النكات في آخر لا يستلزم  
التناقض بين جعلها مقدمة النكات ونفيها لجواز ان يكون مقدمة العلم  
ومقدمة الكتاب معا وانما يستلزم التناقض بين جعلها مقدمة العلم وبين  
نفي ذلك ولو قرر اعتراض الشريف المدفوع بجواب الش بمجسّد لزوم  
الوقوف فيما هرب لم توجه عليه ذلك فليفهم قوله وجوابه ان المراد يكون  
آه تلخيص الجواب ان المقدمة التي توقف عليها الشروع في الحقيقة هي  
التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما لكنهما عامان لا تحقق لهما بدون  
الخاص حتى يؤتيان بعمومهما بدون فرد ما فاحتجج الى اتیان فرد ما من  
افراد هما لكن لو اتى باى فرد مخصوص يتوجه عليه منع التوقف على ذلك  
الفرد المخصوص فاتيان الفرد المخصوص لبس لاجل كونه موقوفا عليه  
الشروع بل لاجل ان اتیان الموقوف عليه حاصل به لازم له لزوم العلم  
للخاص وغير ممكن الابعثله والحاصل ان التصور بالرسم المخصوص  
والتصديق بالغاية المخصوصة خاصان بوجان الاعم منهما ويستلزمانه  
وهو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وهذا ان اللزمان هما مقدمة  
العلم الملزومان الحاصل لعدم توقف الشروع عليهما نعم لابد من وجه  
ترجيح الرسم المخصوص على الرسم الاخر وعلى الحد لكنه بحث آخر لا يقدح  
فيما قلنا في المطول من اثبات التوقف هو اثبات التوقف على لوازم هذه  
الامور وما في شرح الرسالة هو نفي التوقف على نفس هذه الامور فلا تدافع  
واقول ههنا انظار الاول ان جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها  
انما يصح لو لم تحصل تلك اللوازم الابتصير الكتاب بتلك الامور  
وليس كذلك لان تصور المنطق بوجه ما حاصل لكل من سمع لفظ المنطق  
مع علمه بانه من اسامي العلوم اذ يحصل في ذهنه ان هناك علما يسمى بالمنطق  
والتصديق بفائدة ماله حاصل لكل من يرى اجتماع طائفة من العقلاء

على تعليمه وتعلمه بل هو علم استدلالى اقوى من العلم الحاصل من مجرد  
الاخبار بان غايته كذا فلو كان مرادهم جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار  
لوازمها الماصدر والكتب بها الثاني انه لو كان مرادهم ذلك لكفاهم  
الرسم والغاية ويلغون تعرضهم بالموضوع لان الرسم يفيد التصور بوجه ما  
والغاية تفيد التصديق بفائدة ما اللهم الا ان يذكر الموضوع في المقدمة  
على سبيل التطفل ولا يمكن ان يقال ذكر الموضوع لاجل توقف الشروع  
على وجه البصيرة عليه لان الشروع على وجه البصيرة ليس امر مضبوطا  
عند المص كما صرح به في شرح الرسالة فلا يحمل كلامه عليه ولذا  
لم يدفعوا التدافع بين كلاميه بان اثبات التوقف بالنسبة الى الشروع  
على وجه البصيرة ونفيه بالنسبة الى اصل الشروع الثالث انه لو كان  
مراد المص في المطول جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها كمراد  
القوم لم يثبت عنده معنى اخر للمقدمة اعني مقدمة الكتاب فليتامل قوله  
لبس على ما ينبغي آه يعنى انه لاشك ان مراد المص مما في المطول حيث  
قال يقال مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله كعرفة حده وغايته  
وموضوعه هو ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله شروعا كما صرح به  
في المختصر والامسا تنقض طرده باجزاء المسائل ومبادئها وايضا اجعوا  
على ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في المسائل لا ما يتوقف عليه  
نفس تلك المسائل فلو اتى ما في المطول على ظاهره لكان حرفا للاجتماع  
من التين ان ما يتوقف عليه الشروع هو معرفة تلك الامور لانفسها  
فالوصول في تعريف مقدمة العلم عبارة عن المعرفة كما دل عليه صريح  
نعملة لاهن تلك الامور فلا تسامح في عبارة المطول في ارادة الادراكات  
لانها صريحة فيها هذا مراده فما قيل في دفع ما اورده على الش ههنا  
من ان تعريف مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله يدل على انه جعل  
المقدمة نفس تلك الامور فان نفس المسائل انما يتوقف على نفس  
تلك الامور لاعلى ادراكاتها وبوبده قوله في المطول بعد هذا

التعريف ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل  
عليهم امران احدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكره  
في هذه المقدمة وقد ذكره صاحب المفتاح في آخر المعاني والبيان  
والثاني ما وقع في بعض الكتب ان المقدمة في بيان حدة العلم والغرض  
منه وموضوعه زعموا منهم ان هذا عين المقدمة وقوله كعرفة حدة  
وغايته وموضوعه لا يدل على انه لم يجعل الامور الثلاثة مقدمة بل يدل على  
ان المراد منها ادراكاتها انتهى فظاهر الفساد ولا يمكن دفع ما اورده  
المحشي ههنا بان يقال ما ذكره الش منى على الحاشية المنقولة عن المص  
هناك من انه لو جعل مقدمة العلم طرفا لمقدمة الكتاب لم يخرج في امر الظرفية  
الى تكلف ومعلوم ان الظرف في قولهم المقدمة في الحد والغاية  
والموضوع نفس تلك الامور هذا يجب ان يحمل الموصول على تلك الامور  
ويحمل التعريف على معنى ما يتوقف على معرفته الشروع لانا نقول فعلى  
هذا الوجه لقول الش وادراكات مبنية على مقدمة العلم ولا نقوله. و اراد  
ادراكاتها ونحن نقول والحق ان المقدمة التي جعلت جزءا من الكتاب  
لا يكون عبارة عن المعرفة والادراكات لما عرفت ان الكتاب واجزائه لا يجوز  
ان يكون عبارة عن الادراكات والملكات بل اما عن المعاني او عن الالفاظ  
وعن القوش وحدها او مع آخر منها فنحل المقدمة في اوائل الكتب  
على مقدمة العلم يعرفها بما يتوقف على معرفة الشروع في ذلك العلم  
ان كان الكتاب عبارة عن المعاني وما يتوقف على معرفة مدلولاته  
الشروع ان كان عبارة عن الالفاظ او القوش والتمثيل بقوله كعرفة الحد  
والغاية والموضوع للتنبيه على ان في تعريفهم بما يتوقف عليه الشروع  
تسامحا والمراد ما يتوقف على معرفة نفسه او مدلولاته اذ يتوقف من حيث  
المعرفة لان حيث الذات فليس الامر كما قاله المحشي انه لا تسامح في عبارة  
المطول في ارادة الادراك والمعرفة ولا كما قاله الش من انه اراد بمقدمة العلم  
ادراكاتها وعلى ما ذكرنا في المحقق الشريف اعتراضه على المص

ولم يلتفت

ولم يلتفت الى ما ذكره المحشي مع ظهوره لكل عاقل في بادي النظر  
قوله وايضا قوله وادراكات آفيه ان هذا الثاني عين ما اورده بقوله  
نعم يلزم انه وقد دفعه نفسه فلا وجه لارادها مرة اخرى بعد اندفاعه  
قوله جسور مجرد آه قسموا الموجود الى جوهر وعرض والجوهر  
الى الجوهر المجرد عن المادة التي هي الهيولى المستلزمة للابعاد الثلاثة اعني  
الطول والعرض والعمق المعدة للانقسام وذلك المجرد كالعقول العشرة  
والنفوس الباطنة الانسانية والنفوس الفلكية والى الجوهر المادى المقسار  
للمادة كالاجسام المركبة من جوهرين هما المادة والصورة الجسمية فقولهم  
جوهر شامل لكل بل للواجب تعالى عند بعض الحكماء وهم الذين  
عرفوه بالمساهية التي لو وجدت في الخارج كانت لافى موضوع ونذا  
اشتغل المتكلمون بردهم في الكتب الكلامية واما الذين اخرجوه تعالى  
عن الجوهر وهم المحققون من الحكماء فقد قيدوا المناهية في تعريفه بالممكنة  
او قالوا المتبادر من قولهم لو وجدت في الخارج ان يكون الوجود زائدا  
عليها ووجود الواجب تعالى لبس زائدا على ذاته تعالى بل عينه وفاقين  
الحكماء وقولهم مجرد عن المادة يخرج الماديات وقولهم غير متعلق بالبدن  
يخرج النفوس الانسانية المتعلقة بالبدن ولا يخرج العقل العاشر  
المتعلق به تعلق التأثير والايجاد لزعمهم ان المؤثر في العناصر  
والعصريات هو العقل العاشر لان المراد من التعلق النقي لبس مطلق  
التعلق بل تعلق التدبير والتصرف كما نقل عنه في الحاشية لكن يتجه  
عليه انه صادق على النفوس الفلكية المتصرف في اجسام الافلاك  
لان البدن خاص بجسم الانسان مع انهم حصروا العقل بمعنى في العقول  
العشرة الا ان يحمل البدن على مطلق الجسم مجازا لكن بآية تفريع  
قوله فلا يشمل التعريفان آه اذ لفظه انهما شاء لان بعلم النفوس الفلكية  
يقى انه ان ارد بالمجرد عن المادة ان لا يكون المادة جزءا من ذاته كما هو المراد  
من الذات المجردة في تعريفه المختار الا في يخرج عن تعريفه العقل



الجسم الطبيعي فقد ولا يخرج اجزائه من الصورة والمادة اذ ليس المادة  
جزأ من ذات شيء منها مع انها ليست بعقل قطعا وان اريد ان لا يكون  
مقارنا للمادة دائما وبالضرورة الذاتية فمع انه لا يخرج نفس المادة ايضا  
لاستحالة اقتران الشيء بنفسه يخرج به النفوس الانسانية المقارنة لها  
في بعض الاوقات فبلغوا التقييد بعده بعدم تعلقه بالبدن لانه لاخراج  
تلك النفوس وحدها اوسع النفوس الفلكية كما عرفت ويمكن دفعه بان  
المراد من المجرد ههنا وفيما بعد انتفاء المقارنة الواجبة بان لا يكون ذلك  
المجرد ونفس المادة ولا لزوم لها فيخرج به الجسم واجزائه والنفوس  
الفلكية ولا يخرج النفوس الانسانية وانما يخرج بقولهم غير متعلق بالبدن  
تعلق التدبير والتصرف قوله فلا يشمل التعريفان لعلم الانسان وعلم  
الواجب تعالى اما الاول فلخروج النفس الناطقة عن العقل بقيد غير متعلق  
بالبدن واما الثاني فلعدم دخول الواجب تعالى تحت الجوهر على ماهو  
التحقيق وكلامه مبني عليه كما يؤيده العدول عن الجوهر المجرد الى الذات  
المجرد في تعريفه المختار الاتي ولوسلم فالمراد بالجوهر في تعريفه  
العقل هو الممكن اذ لا يطلق العقل على الواجب تعالى  
في عرفهم فعلم الانسان هو الصورة الحاصلة عند نفسه المجردة  
وعلم الواجب تعالى هو الصورة الحاصلة عند ذاته المجردة  
لا عند العقل فلا يشملها ثم ان مراده انهما لا يشملانها على جميع  
المذاهب وان شئنا علم الواجب على بعضها لما سيصرح من ان المراد  
ههنا تطبيق التعريف على جميع المذاهب فلا يتجه عليه ما قبل ان عدم  
شمولها لعلم الواجب تعالى ثم اذ قد ذهب بعض الحكماء الى ان علمه  
تعالى هو الصورة الحاصلة عند جوهر مجرد من العقول العشرة لافي ذاته  
تعالى على ان المراد من التعريفين هو ان علم كل احد هو الصورة الحاصلة  
من الشيء عند العقل الغير المبين له كما هو المتبادر منهما والازم ان يكون  
الصورة الحاصلة عند العقل العاشر علوما للانسان وهو بطل قطعا

فعلى

فعلا هذا لا يشملان علم الواجب تعالى على ذلك المذاهب ايضا لان ذلك  
الجوهر المجرد ليس عين الواجب ولا تصور ان يكون جزء له تعالى  
تجزئة النفس الناطقة للانسان فيكون ميبنا له تعالى نعم يتجه عليه  
ما شئنا من ان الاولى ان يتعرض بعدم شمولها لعلم النفوس الفلكية  
ايضا قوله ولو اريد من العقل آه لاشبهه في ان النفس الناطقة  
من المعاني الحقيقية للعقل الا انه لم يشتهر اشتها را الاول المتبادر والحمل  
على التبادر واجب في التعريفات ولذا اورد كلمة لوالدالة على فرض الارادة  
المشعة قوله لم يشمل علم الواجب وعلم العقول بل وعلم النفوس  
الفلكية ان خص العقل بالنفس الناطقة مع ان هذه العلوم من افراد المعرفة  
فلا يكونان جامعين لافراهما ويمكن ان يقال ان تقسيم العلم وتعريفه  
ههنا انما وقعا لتوقف اثبات الاحتياج الى المنطق بكلا جريته عليهما  
فالظ ان المراد علم نوع المحتاجين الى المنطق وهو نوع البشر ويقترب منه  
تخصيصه بالعلم الحسولي او الحادث فتأمل قوله وحمله على  
مطلق المدرك الشامل للواجب تعالى والعقول والنفوس بطريق اطلاق  
اسم الخاص على العام لا بطريق عموم المشترك اذ لا يدفع النقص بعلم  
الواجب تعالى وحاصله جواب عن النقص باختيار شق ثالث بايد ذكر  
العقل باحد المعنيين او يراد الاعم منهما مجازا قوله بعيد جدا لانه  
ارتكاب تجاوز من غير قرينة ظاهرة وجعل الفساد قرينة انما يصح اذا كان  
ظاهرا وههنا ليس كذلك ينسب على ان شمول العلم المعروف بعلوم الكل  
غير معلوم قبل التعريف اللهم الا ان يدعى ذلك فتأمل ونحن نقول بل  
بط لان الادالة بمعنى العلم فيكون اخذه في تعريف العلم دورا باطلا  
الا ان يقال المراد ههنا تعريف حقيقة العلم وتجديدها بعدم سبق العلم به  
بوجه ما ولا دور في اختيار تعريفه السليم المعلوم في التعريفات  
اذ غاية الامر لتوقف تصور العلم بحقيقته على تصوره بوجه ما ولا بأس  
فيه بقي ههنا بحث هو انه بعد ارتكاب التجاوز في التعريفين فليحمل

العقل على معنى الذات المجردة فانه اعلم منه كالمدرسة ولا يتوخى عليه ما قدمنا  
من شائبة الدور الا ان يقال لعل غرضه التعريض على الش حيث حله  
في التوضيح الاتي على معنى المدرس قوله عند الذات المجردة لم يقل عند  
الجوهر المجرد لئلا يخرج علم الواجب تعالى على مذهب من اخرجه  
تعالى عن الجوهر بناء على ما هو التحقيق او على ان الغرض تطنيق  
التعريف على جميع المذاهب قوله لكان اظهر في الشغل للكل  
وابعد عن المسامحة من التعريف الذي اختاره لانه انما يشمله بعد ارتكاب  
الوجه البعيد كما عرفت قوله وذهب جمهور المتكلمين المنكرين  
للوجود الذهني آه اعلم ان ليس معنى انكار المتكلمين الوجود الذهني انه  
لا يحصل صورة عند العقل اذا تصورنا شيئا او صدقنا به لان حصولها  
عنده في الواقع يدهي لا يشكره الا المكابر وكيف ينكرونه والعلم الحادث  
مخلوق عندهم والخلق انما يتعلق باعيان الموجودات بل هو بمعنى  
ان ذلك الحصول ليس نحو آخر من وجود الماهية المعلومة بان يكون  
لماهية واحدة كالشمس مثلا وجودان احدهما خارجي والاخر ذهني  
كما يقول به مثبتوه فهم لا ينكرون الوجود عن صور الاشياء وامثالها  
واشباحها لان تلك الامثال والاشباح موجودات خارجية وكيفيات  
النفسانية عندهم وهي المخلوقة عندهم وانما ينكرون الوجود الذهني  
عن نفس تلك الاشياء وذلك بشهادة ادلتهم حيث قالوا لو حصلت  
النار في الازهان لاحترقت اذهاننا بتصورها والازم بط فانه كما ترى  
انما ينفي الوجود عن نفس النار لا عن شخصها ومثالها فخلق ان جمهور  
المتكلمين انما انكروا ما ذهب اليه محققو الحكماء من ان الحاصل  
في الازهان انفس ما عيان الاشياء ولم ينكروا ما ذهب اليه اهل  
الاشباح كما صرح به بعض الافاضل في حاشية الخيسالي وبهذا التحقيق  
ظهر امور الاول فساد ما اتفق عليه جم غفير من الفضلاء وبوجهه  
ظاهر كلام المحشي من ان المتكلمين كما انكروا وجودا نفس الماهيات

في الازهان

في الازهان انكروا وجود اشباحها فيها ايضا فلذا لم يسعهم  
تعريف العلم بالصورة الحاصلة ولا الاختلاف الاتي في انه كيف  
او اضافة او انفعال لانه توهم فاسد كيف وحصول الصورة الشبيهة  
بالمعلوم في الذهن عند العلم يدهي لا يشكره عاقل فتلك صورة امانفس  
ماهية المعلوم واشباحها ومثالها ولما انكروا الاول تعين الثاني نعم لا يسعهم  
تعريف العلم بما يوجب الوجود الذهني لنفس الماهية المعلومة وابن هذا  
من ذلك الثاني اندفاع ما اورده الش المحقق على جمهور المتكلمين  
في شرح العقائد من انهم لما انكروا الوجود الذهني ومن اجلي البديهيات  
امتناع تعلق العالم بالمعوم الصرف لزم ما رتبته شريعة من المعترضة  
من انه تعالى انما يعلم الاشياء بعد حدوثها تعالى عن ذلك علوا كبيرا  
لانا نقول انما يلزمهم ذلك لو انكروا حصول اشباح الاشياء ايضا وليس  
كذلك لما عرفت فعمل ان الواجب تعالى عندهم اما تعلقه تعالى باشباح  
او صفات ذلك التعلق ولا يتجه عليهم ان التعلق بتلك الاشباح الموجودة  
في الاول لكونه نسبة بينهما وبينه تعالى متأخر عنها فيلزم ايجاد تلك  
الاشباح بلا علم وهو مح لا نقول لما كان الواجب تعالى موجبا في علمه  
وسائر صفاته الذاتية كان وجود الصور الادراكية التي هي تلك الاشباح  
مقتضى ذاته تعالى فلا بأس في كونها سابقا على العلم بالذات وانما المسبوق  
بالعلم هو افعاله الاختيارية الثالث اندفاع الاشكال القوي عنهم حيث  
قالوا علم الواجب تعالى بالاشباح اذلي والتعلق بها حادث بان حدوث تعلق  
العلم بالشيء يستلزم حصول نفس العلم فيعود ما رتبته الشريعة  
للقطع بانه لا يصير مطلوما قبل تعلق العلم به لانا نقول مرادهم من تعلق  
الحاصل ليس هو التعلق الذي يقتضيه حقيقة العلم بل تعلق اخر  
وذلك لان تلك الاشباح والامثال معلومة بالذات وبواسطتها الاشياء  
فصار العلم عندهم اعم من تعلق العالم بذات الشيء المعلوم او بمثاله وشجته  
ولما لم يكن وجود الحوادث في الازل كان العلم الممكن بالنسبة اليها يتعلق

العالم بامثالها. وبعد حدوثها تجدد التعلق بان يتعلق العلم بذوات تلك  
الحوادث ومعه يحدث تعلق الرؤية اذ ليس المعدوم مرئيا وشبهنا عندهم  
وبالجملة تعلق العلم بامثال الحوادث اذلى وبذواتها حادث ولا اشكافيه اصلا  
فافهم هذا المقام فانه مازل فيه اعلام بعد اعلام قوله اضافة مخصوصة  
بحيث توجب انكشاف المعلوم على العالم لا يقال هذا منافي لما ذهب  
اليه جمهور المتكلمين من ان العلم وغيره من الصفات الحقيقية الزائدة  
على الذات الواجب لان مقولة الاضافة عندهم ليس من الصفات  
الحقيقية عندهم بل من الامور الاعتبارية فلا يسوغ لهم الا ان يذهبوا  
الى انه صفة حقيقية ذات اضافة لاننا نقول لم يثبت الصفات الحقيقية  
الزائدة الا الاشاعة والمراد من المتكلمين ههنا اعم منهم ومن المعتزلة  
المتكلمين لتلك الصفات ولوسلم فلعل مرادهم من العلم هناك مبدء  
العلم وكل من فريقي المتكلمين لا يتكرر الصفة الحقيقية الزائدة على ذات  
الواجب وانما النزاع بينهما في ان حقيقة العلم هي تلك الصفة الحقيقية  
التي هي ذات التعلق او تعلقها بمعنى تعلق العالم بواسطة تعلقها لا بمعنى  
تعلق تلك الصفة بالذات والا لكان العالم تلك الصفة لا صاحبها ليس  
كذلك قوله ليس حاصل قبل حصول الصورة في الذهن بدهاه آه  
اي بدهاه هذا الحكم يؤيد ما قدمناه من ان حصول الصورة في الذهن  
بدهي لا ينكره عاقل وان وقع النزاع بين العقلاء في ان ذلك الحاصل انفس  
الماهيات او امثالها او اشباحها ثم الذهن شامل للنفس وقوى الباطنة  
والظاهرة فلذا دخل عليه كلمة في ولم يخرج الى كلمة عند ثم لا يخفى  
ان هذين الحكمين المتفق عليهما بين الفرق لا يكونان منشأ للاختلاف  
الا ان بل المنشأ ادلة كل فريق من الحكماء الا ان يقال المراد جعل هذين  
الحكمين مع ملاحظة قوله والحاصل معه ثلاثة امور لصحة الاختلاف  
المذكور لانفس ذلك الاختلاف قوله والحاصل معه اي مع  
حصول الصورة فيكون هناك امور اربعة ذهب الى ثلاثة منها ثلث فرق

واما

واما نفس الحصول فلم يذهب اليه احد فراده من الاول اول الامور الثلاثة  
الحاصلة معه وكذا مراده من الثاني والثالث ومن غفل عنه اشكل عليه  
مراد المحشي قوله من المبدء الفياض متعلق بالقبول او متنازع فيه  
بينه وبين الحاصلة وانما اتى به للاشارة الى الفاعل اذ لا يتحقق انفعال  
القابل بدون فعله وتأثير من الفاعل لا يقال الواجب تركه ليشمل علم الواجب  
تعالى لاننا نقول الكلام في الحكمين الهميين وجدانا وبدهاهما انما تتم  
في علم الانسان وانت خير بان قياس علم الواجب تعالى على علم الانسان  
محل نظر فلا وجه لتعميم العلم المفسر ههنا بالصورة الحاصلة  
من علم الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ما سبق له عن الشريف المحقق  
في وجه الترجيح من ان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم جار في الكل  
لكن لا يجري مذهب الانفعال في علم الواجب قطعا اذ لا يتصور انفعال  
الواجب تعالى وتأثيره من تأثير اصلا اللهم الا ان يكون الذات مؤثرا وتأثرا  
باعتبارين مختلفين بناء على ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا ومقابلا بوجهة  
واحدة وفيه ما فيه قوله واطافة مخصوصة هي كون العالم بحيث حصل  
عنده صورة المعلوم حصولا بوجب انكشافه عليه وتلك الاضافة مضائية  
للنسبة الاخرى هي كون المعلوم بحيث حصل صورته عند العالم لان  
مقولة الاضافة هي النسبة المتكررة فان قلت النسبة الاولى هي بعينها  
معنى العالمية المضائية للمعلومة التي هي النسبة الثانية فكون العلم  
عبارة عن الاضافة الاولى انما يصح عند من لم يفرق بين العلم والعلمية  
وهم نزلت الاحوال من اهل مذهب الاضافة في العلم واما عند من اثبتوا  
منهم فلاذ العلمية متأخرة بالذات عن العلم عندهم ولذا قالوا الاضافة  
قد ترضى المضافين لصفة موجودة فيهما كالعاشقة والمعشوق  
العارضين للطرفين لادراك العاشق وجمال المعشوق او الصفة موجودة  
في احدهما فقط كالعالمية والمعلومية فانهما عارضتان لصفة موجودة  
في العالم وهي العلم وليس هناك صفة موجودة في العلوم بسببها تعرضه

وجهه ان هذا الجواب انما يشبه  
او كان علم الواجب تعالى عند  
الحكماء بان تمام صور المعلومات  
في ذاته تعالى وهو محل نظر



المعلومية وقد تعرض لهما بدون صفة موجودة لشيء منهما كاليمين  
واليسار اليمين لليمين صفة حقيقية بها صارت متماثا وكذا اليسار  
كذا في المواقف وشرح الشريف قلت لعل العالمية والمعلومية عندهم  
هما النسبتان الاخرتان اللازمتان لهاتين النسبتين هما كون العالم  
بحيث اقام به النسبة الاولى وكون المعلوم بحيث قام به النسبة الثانية وغاية  
الامر ان يكون العالمية والمعلومية ملتصقتان عارضتين للعالم والمعلوم  
لصفة موجودة فيهما عند الحكماء القائلين يكون مقولة الاضافة  
من اعيان الموجودات او بدون صفة موجودة في شيء منهما عند المتكلمين  
القائلين يكون تلك المقولة من الامور الاعتبارية ولا محذور فيه واعلم  
ان تعلق العالم بالمعلوم عند القائلين بالوجود الذهني لنفس الماهية اعم  
من تعلقه بذاته كافي الواجب تعالى او بواسطة صفة حقيقية زائدة  
على ذاته كافي علم الانسان بواسطة الملكة لكن المراد تعلقه بنفس  
الماهية المعلومة لا كما ذهب اليه منكروا الوجود الذهني لهما من تعلقه  
بصورتهما وشجها هذا هو الفرق بين مذهبي الاضافة من بعض الحكماء  
وجهور المتكلمين فاعرف قوله فذهب بعضهم الى انه الاول اى الى  
ان العلم هو الصورة فيكون العلم من مقولة الكيف وفي هذا التفرع  
تعريض للشيء انه علل كونه عبارة عن الصورة بكونه من مقولة الكيف  
والامر بالعكس لان كونه صورة معلل بما سبق عن الشريف من ان الصورة  
كالمعلم توصف بالمطابقة دون الانفعال والاضافة وبهذا القدر ثبت  
المساخنة في التعريف المشهور الا ان يكون اشارة الى ان استدلال الشئ  
بكونه كيفا على الاصح عندهم على ان مرادهم من التعريف المشهور هو  
الصورة الحاصلة من قبيل الاستدلال بالاثر المشهور على المؤثر بان يقال  
ليس التعريف المشهور على ظاهره والالكان العلم عندهم عبارة  
عن نفس الحصول ولم يذهب اليه احد كما ستعرفه ولا يؤيد بما يطبق  
على مذهب الاضافة والانفعال بل على مذهب الكيف والالكان يشهر

منهم ان الاصح مذهب الكيف فثبت ان مراهم من حصول الصورة  
هو الصورة الحاصلة وكونه صورة عندهم عبارة خارجية لكونه كيفا عندهم  
وان كان امر العلية الذهنية بالعكس فتأمل واعلم ان اجناس الاعراض  
تسعة سبعة نسبة يتوقف تصورها على تصور الغير واثنان ليسا بنسبيين  
احدهما الكم وهو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته والاخر الكيف  
وهو عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة  
اقتضاء اوليا فبالقيد الاول خرج الاعراض النسبية وبقولهم واللاقسمة  
خرج النقطة والوحدة وقولهم اقتضاء اوليا لئلا يخرج الكيفيات  
المقتضية للقسمة واللاقسمة بواسطة اقتضاء محالها بخلو العسل  
المقسمة بواسطة انقسامه وكلكت النفس الغير الممكنة الانقسام  
بواسطة عدم امكان انقسام محالها التي هي تلك النفوس المجردة ولئلا  
يخرج الكيفيات المنقسمة بواسطة انقسام متعلقاتها كالمعلوم المتعلقة بالكم  
المفصل والمتصل ولعروضها فانها صور الامور المنقسمة فتقسم  
بانقسامها لكن الانقسام عارض لها بواسطة امور خارجة عنها وعن محالها  
لاندوائها كان عدم الانقسام عارض لها بواسطة عدم انقسام محالها  
لاندوائها وتلخص كلامه ان العلم صورة قائمة بالنفس مأخوذ  
من الشئ المعلوم وكل صورة كذلك فهي من مقولة الكيف اما الصغرى  
فلاسيكاي واما الكبرى فلان تلك الصورة عرض لا يتوقف تصوره  
على تصور الغير لذاتها وان توقف تصوره بواسطة تصور كونه عرضا  
على تصور الغير ولا يقبل القسمة واللاقسمة لذاتها وان قبل بواسطة امر  
خارج عنها ثم الاعراض النسبية منها مقولة ان يفعل ومقولة ان يتفعل  
ومقولة الاضافة اما مقولة ان يتفعل فهي عبارة عن كون الشئ مؤثرا في الغير  
عندما مؤثرا كالسخن العارض للحرارة فانه نسبة بينهما وبين المتسخن ولذا  
يقال الحرارة سخن الماء ولما مقولة ان يتفعل فهي كون الشئ متأثرا  
عن الغير مادام متأثرا كالسخن العارض للماء فانه نسبة بين الماء

والحرارة فان انفعال الماء قبوله السخونة من الحرارة فتعقل التسخين  
لا يكون الاتعقل التسخين وكذا تعقل التسخين لا يكون الاتعقل  
التسخين فهما من الاعراض النسبية التي يتوقف تصورهما على تصور  
الغير وكل من هاتين المقولتين حالتان غير قاربتين وللتنبية عليه قالوا  
ان بفعل وان بفعل ولم يقولوا الفعل والانفعال واما مقولة الاضافة فهي  
النسبة المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا  
بالقياس الى الاولى كالأبوة والبنوة فان كلا منهما تعقل بالقياس الى الاخرى  
فان قلت الفاعلية والمنفعلية متضادتان فلو اوجب عليهما ان يدرجوا  
مقولي الفعل والانفعال في مقولة الاضافة قلت بتحقيق الكلام اذا وقع  
كسر الكاسر يقع هناك تأثير من الفاعل وهو إيجاد الشيء الاخر وتأثر  
من جانب المتفعل هو قبوله من الشيء الاخر فذلك التأثير نسبة بين الفاعل  
والمنفعل فذات تلك النسبة بينهما من مقولة الفعل وبسبب ذلك التأثير  
يحصل هناك نسبة اخرى بينهما ايضا وهي كونه فاعلا لذلك المتفعل  
وكذا التأثير الواقع في جانب المتفعل نسبة بين المتفعل والفاعل فذات  
تلك النسبة من مقولة الانفعال وبسببها يحصل هناك نسبة اخرى  
ايضا هي كونها منفعة من الفاعل والنسبتان المتباختارتان  
عن النسبتين الاوليين فان الاوليين مأخوذتان في مفهومهما فهما  
متباختران عنهما ذاتا وان لم يتاخر زمانا فالنسبتان المتباختران اللتان  
هما عبادتان عن الفاعلية والمنفعلية من مقولة الاضافة ولذا يعرض  
للطرفين بسبب التأثير والتأثر اعراض متضادة اخرى كالعلة والمعلولة  
والمؤثرية والتأثرية وكما اذا دخل شيء في المكان يحصل هناك عرض  
للممكن هو حصوله في المكان وذلك الحصول الذي هو نسبة بين الشيء  
والمكان هو من مقولة الابن ويترفع عليه عوارض متضادة للطرفين  
كالظرفية والمنظروفية والمحيطية والمحاطية والمكانية والتمكينية ولذا  
قالوا الاضافة يعرض المتضادتين كالتأثير والتأثر من شرح المواقف والفاعلية

والمنفعلية

والمنفعلية متضادتان عارضان للطرفين باعتبار صفة موجودة فيهما  
هي الفعل والانفعال والمكانية والتمكينية متضادتان عارضان لهما  
باعتبار صفة موجودة في التمكن هي الابن وقس عليه سائر ما يشبه عليك  
واعلم ذلك فانه ينفعك في كثير من المواضع قوله فيكون من مقولة  
الاضافة اى النسبة المتكررة يعنى ان حصول الصورة الذي هو صفة  
للصورة يكون سببا لعروض المعين المتضادتين للعالم والشيء المعلوم  
اذ بسببه يعرض للعقل كونه بحيث حصل عنده صورة الشيء ويعرض  
لشيء المعلوم كونه بحيث حصل صورته عند العقل وهذا ان الكونان  
متضادتان متكافئتان ذهنا وخارجا اما تكافؤهما خارجا فبما  
ولانه مفهوم كل من الكونين متضمن للاخر كما ان الكونين الذي هما معنى  
الأبوة والبنوة اعني كون الحيوان بحيث خلق من مائه حيوان آخر  
وكون الحيوان الاخر بحيث خلق من ماء الحيوان الاول متضادتان  
متكافئتان ذهنا وخارجا في العلم بمعنى الاضافة المخصوصة بين العالم  
والمعلوم عبارة عن الكون الاول ومغاير للعالمية والمعلومية كما بيناه في بيان  
مذهب الاضافة من المتكلمين وايضا مغاير لنفس الحصول كابدل عليه  
قوله والحاصل معدوم ثلثة فلا يتجه ان نفس الحصول اضافة مخصوصة  
بين العالم الذي هو الذهن والمعلوم الذي هو الصورة كما يستفاد من كلام  
الشيخ فالتأملون بانه اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فالتأملون بانه  
نفس الحصول في اوضح قوله واما انه نفس حصول الصورة في الذهن  
لم يقل باحد لانها نسبة بين الصورة والعقل والمعلوم عند المص  
هو الوجود الخارجي لا الصورة الذهنية كما صرح به في قسم الكلام  
فان قلت المعلوم بعينه تلك الصورة كما ذهب اليه الشيخان فيكون  
احدى النسبتين غير الاخرى ومن القائلين بالعينية الش المحقق  
قلت غاية ما يلزم من ذلك اتحاد النسبتين ذاتا واما اتحادهما ذاتا واعتبارا  
فلا يجوز ان يكون لتلك النسبة الواحدة اعتباران اعتبارا كونها تعلقا

بين العالم والمعلوم واعتبار كونها تعلقا بين العالم والصورة ويكون  
علما باعتبار الاول لا باعتبار الثاني ولا مطلقا الا ان يقال النسبة  
المسمات بالعلم متقدم على وصف المعلومية والعالمية فالمعتبر التعلق  
بين ذاتي العالم والمعلوم فان كان المعلوم هو الصورة فالنسبة المسمات  
بالعلم هي التعلق بين ذات العالم وذات الصورة لا باعتبار المحوطة  
في ضمن المعلومية ومع ذلك فالنسبة المسمات بالعلم متأخرة عن نفس حصول  
الصورة كما سيتضح قوله ولم يقل بها احد او مما يدل على ان العلم يقل به احد ما قاله  
بعض الافاضل من ان الاشاعرة قال في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى اما نفس  
التعلق كما ذهب اليه الجمهور اوصفة حقيقة ذات تعلق كما ذهب اليه البعض  
واورد عليهم انه يلزمهم القول بتعلق العلم بالمعدومات الصرفة وهو سفسطة  
باطل لانهم نافون الوجود الذهني وقائلون بارية تعلقات العلم ولصعوبة  
هذا الابرار التجاء الامام الى القول بالوجود الذهني كما في علمنا وانه ليس بعلم  
لكنه شرط لحصول العلم انتهى والعلم عند الامام اضافة مخصوصة  
فيكون الاضافة المسماة بالعلم مشروطة بحصول الصورة لانفسه عند  
الامام بل عند غيره ايضا من القائلين بانه اضافة لثلاث يلزم عليهم ما لزم  
المتكلمين وهذا تحقيق الكلام في هذا المقام قوله انه المذهب المتصور اهـ  
المذهب المرجح من بين المذاهب قوله ووجهه فيما نقل عنه وتقرر الوجه  
كما سبق من ان العلم صورة ذهنية والصورة الذهنية من نقول ان الكيف  
اما الكبير فقد سبق بيانها واما الصغرى فبان يقال كلما يوصف العلم  
بالمطابقة للواقع كالصورة الذهنية يلزم ان يكون العلم صورة ذهنية  
لكن المقدم حق وكذا التالي اما توصيف الصورة فظ واما توصيف العلم  
فكما في تعريفهم البقين بانه اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع ولا يحتمل  
عدم المطابقة كما في شرح المواقف وغيره اما الملازمة فلان الاضافة والانفعال  
من بين الاشياء الثلاثة التي ذهبوا الى ان العلم احدها لا يوصفان بالمطابقة  
للاواقع فانقل عن المحشي ان تقرير الدليل على هيئة شكل ثان بان يقال

العلم ما يوصف بالمطابقة ولا شيء من الانفعال والاضافة بما يوصف  
بالمطابقة فلا شيء من العلم بانفعال وضافة ولا يلزم منه كونه كيفا ففيه  
انه فات في تقرير الدليل كون الصورة موصوفة بها وهو داخل في الدليل  
قطعا فالتعويل على ما ذكرنا ثم اعلم ان هذا الوجه من المحقق الشريف  
دليل ظني مسوقا لاثبات ان الاصح من تلك المذاهب مذهب الكيف ولك  
ان تقرره على وجه يفيد ان العلم كيف لا شيء اخر من الحصول والانفعال  
والاضافة او الاثنين من الاشياء الاربعة المتحققة عند تحقق العلم بدهية  
وانفاقا او الثلاثة منها او مجموع الاربعة بان يقال كلما كان العلم والصورة  
يوصفان بالمطابقة للواقع يلزم ان يكون العلم عبارة عن الصورة لاعن  
الاضافة والانفعال وعن نفس الحصول ولا عن الاثنين من الاربعة ولا  
عن الثلاثة منها ولا عن الاربعة اما المقدمة الواضحة فكما سبق واما الملازمة  
فلانه لا شيء هناك من الحصول والانفعال والاضافة او الاثنين او الثلاثة  
او الاربعة بما يوصف بالمطابقة للواقع سوى الصورة وسيتضح ذلك  
قوله والانفعال والاضافة لا يوصفان بها لما اشرنا ان المراد بالمطابقة  
الموافقة للواقع فالصورة العلمية تصورية كانت او تصديقية توصف  
بالمطابقة للواقع بخلاف انفعال النفساني وضافة النفس فانهما نفس الواقع  
ونفس الامر الذي بالقياس اليه يظهر الصدق والكذب في قولنا النفس  
مفعلة بهذه الصورة ومضافة اليها ومتعلقة بها بناء على ان الصدق  
بالقياس الى الواقع عند الجمهور واذا كان الاضافة والانفعال نفس الواقع  
فلا تصور مطابقتهما للواقع حتى يوصفان بها اذا لم يكن لا يطابق نفسه  
ضرورة ان المطابقة نسبة بين الشيئين المتغايرين ولو باعتبار انهم اذا  
تصورا احدهما وحصل صورتهما في الذهن فصورتهما مطابقتان لهما ايضا  
وكذا نفس حصول الصورة نفس الواقع الذي بالقياس اليه يظهر الصدق  
والكذب في قولنا الصورة حصلت في ذهن زيد مثلا وبالجملة ان نفس  
الحصول والانفعال والاضافة من الامور الحاصلة في النفس بذواتها



لا بصورها فهي نفس الواقع كقيام زيد في الخارج فلا يتصور هناك مطابقة  
فاذا تصورنا تلك الامور والاعراض وحصلت في الذهن بصورها يكون  
صورها مطابقة لانفسها للتغاير بينهما اي بان يكون احدهما موجودا ذهنا  
والاخر خارجا كطابقة النسبة الذهنية لقيام زيد للواقع الذي هو نفس  
قيامه في خارج الذهن وهو ظ فان قلت وكذا الصورة من الامور الخاصلة  
في النفس بذاتها لا بصورتها فلا توصف بالمطابقة ايضا قلت نعم لا توصف  
بالمطابقة لانفسها ما لم تحصل في النفس بصورتها فتح تطابق الصورة الثابتة  
لها لكن الكلام هنا في مطابقة الصورة لذى الصورة المحققة في نفس الامر  
لانفسها فكل صورة حاصلة في النفس بذاتها مطابقة لذى صورتها الذي  
هو الواقع وان لم يطابق لانفسها وانما يتعرض باللامطابقة لان الاضافة  
والانفعال بوصفان بها كالصورة لثلاث لبرم ارتفاع النقيضين عن الامر  
المحقق في الواقع لكن يتجه عليه انه ان اريد ان كل علم يتصف بالمطابقة  
فقط الفساد لان الجهل المركب علم كما صرح به الش وان اريد ان بعضه  
موصوف بها فلا يثبت الان بعض العلم كيف والمعدى ان كل علم كيف  
فالوجه انه لم يتعرض باللامطابقة اكثفاء بالمطابقة والغرض ان ماهية  
العلم توصف بالمطابقة واللامطابقة كما هي الصورة واما ما نقل عن الش  
ههنا من ان الاضافة والانفعال لا يوصفان بها لامتناع وجودهما  
في الخارج ففساده ظلاله يستلزم عدم مطابقة شيء من التصديقات بناء  
على ان التصديق انما يتعلق بالنسبة التي هي من المعقولات الثانية ولا وجود  
في الخارج على ما صرحوا ويستلزم عدم مطابقة شيء من العلوم المتعلقة  
بالامور العامة والمفاهيم الاعتبارية وبالمعدومات والحق ان الواقع  
اعم من الموجود الخارجي وان الاضافة والانفعال من الامور المحققة  
في نفس الامر فهما داخلان تحت الواقع وان لم يكونا من الموجودات  
العينية والذين غفلوا عن هذا المقام قالوا ما قالوا كما لا يخفى قوله لكن  
القول بان الصورة العقلية يعني ان صحة القول بكون العلم مطلقا اي سواء

كان

كان صورة الجوهر او العرض من الاعراض التسعة او غيرها من مقولة  
الكيف مبنية على مذهب غير اهل التحقيق فلا يكون اصح فهذا معارضة  
تحقيقية لدعوى اصحية مذهب الكيف حيث استدل عليها بما نقل  
عن الشريف وليس غرضه من هذا القول منع الكبرى القائلة بان كل  
صورة ذهنية كيف بشهادة قوله والتوجيه المذكور منظوريه قوله  
كما هو مذهب القائلين بالشبح وكما هو مذهب القائلين بالتقلاب  
الماهيات الى كيف بعد وجود نفسها في لذهن بناء على ان الذهن  
مكيفة كالملمحة كما ذهب اليه الصور الشيرازي ومن غفل عنه وقصر نظره  
على مذهب الشبح اشكل عليه صحة الحصر في قوله انما يصح والامر  
لبس كما زعمه ثم لقائل ان يقول كون الصورة العقلية مطلقا كيفا يقتضي  
ان يكون الصورة العقلية للمعدومات الخارجية موجودة في الخارج بناء  
على ان مقولة الكيف من اقسام الموجود الخارجي كما يستفاد من قوله  
بل الحق ان الصورة العقلية او كون الصورة العقلية موجودة في الخارج  
يقتضي كون الوجود الذهني ايضا وجودا خارجيا فلا يصح المقابلة بينهما  
الا ان يكون من مقابلة الغام للمخاص يقي ههنا شيء هو ان كون الصورة  
العقلية شحا الذي الصورة عندهم لا ينافي دخولها تحت نوع واحد  
اذ يجوز ان يكونا متغايرين بالشخص لا بالنوع بل يغيرهم عن الشبح بالثال  
ربما يدل على انها داخلان تحت نوع واحد اذا المماثلة هي الاتحاد  
في النوع وايضا على هذا لا يرد على التكيين في فهم الوجود الذهني  
ان ادلتهم لا تنفي وجود اشباح الماهيات في الذهن وانما تنفي وجود  
انفسها بخلاف ما اذا كانت الصورة العقلية بخلافه بالماهيات لذى  
الصورة عند اهل الشبح فان مذهب اهل الشبح وارد عليهم قطعا نعم  
رد عليهم احتمال كون الحاصل في الذهن امرا مخالفا بالماهية للمعلوم  
مطلقا سواء كانا متماثلين عند اهل الشبح او لم يكونا فان قلت لو كانا  
متماثلين عند اهل الشبح لرجع قولهم الى قول اهل التحقيق قات عند

اهل التحقيق لا مغايرة بينهما بالشخص وانما المغايرة بينهما بالاعتبار  
وبين المغايرة بالشخص والمغايرة بالاعتبار فرق واضح الا ان يقال هكذا  
نقل محققون مذهبهم فإرادهم من المسألة مجرد المسابغة والمساكلة  
لا المثلثة المصطلجة عند اهل الخلية قوله واما اذا كانت متحدة معه  
بالذات اي بالماهية الكلية ان كان المعلوم كلياً او بالماهية الجزئية ان كان  
جزئياً فان قلت اذا علمنا الماهية الانسانية برسم من رسومها وعلمنا زيداً بوجه  
كلى ذاتي وعرضي فالصورة العقلية هناك ذلك الرسم وذلك الوجه الكلى  
فلا يكون متحدة مع ماهية الانسان ومع الماهية الشخصية زيد قلت  
هذا الكلام مبنى على ما هو التحقيق كما سيبيح من ان العلوم هناك  
في الحقيقة هو ذلك الرسم وذلك الوجه الكلى ولوسلم فالمراد انه متحدة  
مع المعلوم ان كان معلوماً بذاته لا بوجه وبهذا القدر يمتاز عن مذهب  
الشيخ لانهم حاكون بانه لا شيء من الصور العقلية متحدة مع ذي الصورة  
المعلوم فان قلت لاشبهة ان زيد مثلاً عوارض خارجية معتبة على  
وجوده الخارجي فاذا حصل في الذهن تجرد عن هذه العوارض فلا يحصل  
من زيد في الذهن الاماهية كلية مجردة عن العوارض الشخصيات  
قلت لو كان كذلك الاستحالة كون التصور مانعاً عن وقوع الشراكة ويختصر  
المفهوم في الكلى وحله هو انه كما ان لمساهية زيد وجوداً خارجياً وذهنياً  
كذلك لمشخصاته وعوارضه وجود في نفس الامر خارج الذهن ووجود  
في الذهن فالعوارض الخارجية والشخصيات وان لم توجد بذواتها  
لكونها توجد بصورها فصورة مجموع الماهيات والشخصيات عين زيد  
الا ان باعتبار الوجود الذهني صورة ومع قطع النظر عن ذلك زيد المعلوم  
وما قيل ان التعاير باعتبار الوجودين ففيه انه يشكل الامر في صورة  
العدوم الخارجي وبالجملة ان الحاصل في العقل كلياً كان اوجزياً عين  
المعلوم في الماهية الكلية او الشخصية فلا اشكال على ان تجرد زيد  
عن العوارض الخارجية عين دخوله في الذهن لا يوجب كلية الصورة

الحاصلة

الحاصلة لجواز ان يشخص ويمتاز عن سائر افراد الانسان بعوارض  
تلتزم باعتبار كلا الوجودين كقوازم المساهيات قوله اذلة الوجود  
الذهني منها انا نعلم المعدومات في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية  
صادقة ومن البين ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف فرع لثبوت المثبت له  
في ذلك الظرف فتلك المعدومات ثابتة في نفسها وموجودة في نفس الامر  
وحيث لا وجود لها في الخارج فهي في الذهن وما قاله الامام مجيباً عن  
هذا الدليل بان كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا اما قائماً بذاته كما بقوله  
افلاطون واما قائماً بغيره كما بقوله الحكماء من ان صور جميع المفهومات  
مرسومة عندهم في العقل الفعال فردود بان قيامه بنفسه بين البطلان  
وان قيامه بالغير الذي هو العقل الفعال هو بعينه قول بالوجود الذهني  
لان المراد اثبات نوع من التمييز كلياً كان اوجزياً كما فصل في المواقف  
وانت خبير بان هذا البيل على تقدير تمامه يدل على ان الوجود الذهني لا نفس  
تلك المعدومات لاصورها اذ الحكم بالاحكام الايجابية الصادقة على النفس  
المعدومات لا على صورها وهو وظ وبهذا التدفع ما قيل ان ادلة الوجود  
الذهني تدل على ان صور الاشياء موجودة في الذهن اعم من ان يكون  
عينها او شبحها انتهى فان قلت فعلى ما ذكرت يستلزم هذا الدليل وجود  
المتنع بالذات في نفس الامر وهو بين البطلان وذلك لان الحكم الايجابي  
الصائب على نفس المتنع بالذات لا على صورته الحاصلة التي هي مرآت  
الملاحظة قلت المتنع بالذات موجود في الذهن لكن بفرض الذهن اياه  
والحكم عليه انما هو بعد وجوده في الذهن فرضاً فلا يلزم الاتحقق وجوده  
الفرضي في نفس الامر لا وجوده في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار معتبر  
وفرض فإرض ومرادهم اثبات الوجود الذهني للمفاهيم اعم من الوجود  
تحقيقاً او فرضاً وتقديراً فتأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام ومن  
اقوى ادلة الوجود الذهني ما سلفنا من انه لو لا الوجود الذهني لزم تعلق  
العلم بالعدوم الصرف في العلم بالمعدومات الخارجية قوله فلا يصح

ذلك بل العلم بكل مقولة عين تلك المقولة على هذا التحقيق كما ذهب اليه  
 الش المحقق فلا يصح تخصيصه بمقولة الكيف فالعلم بالجواهر جوهر  
 وبالكيم كم وبالكيف كيف وهكذا في سائر المقولات وبالامر الاعتباري  
 كالوحد والكثر وسائر المعقولات الثانية وبالعدومات الخارجية كالنعاء  
 امر اعتباري اعلم انهم اختلفوا في ان الماهيات اولاشباحها وجود ذهني  
 غير وجودها الخارجي ام لا فذهب المتكلمون الى الثاني والحكماء الى الاول  
 ثم افرقوا فرعين فقال بعضهم ان الوجود الذهني الاشباح والاضلال  
 لا لانفس الماهيات وقال المحققون انه لانفس الماهيات ثم اختلفوا المحققون  
 في ان انفس الماهيات بعد حصولها في الذهن هل تبقى في ذاتها ولا تنقلب  
 الى مقولة اخرى او تنقلب فذهب الش المحقق الى عدم انقلابها وذهب  
 الصدر الشيرازي الى انها بعد حصولها في الذهن تنقلب الى مقولة الكيف  
 وان لم يكن المعلوم كيفا بناء على ان الذهن مكيف كالجملة فكما كل واقع  
 فيها يصير لمحا فكذا كل واقع في الذهن يصير كيفا فعلى ما ذهب اليه الصدر  
 الشيرازي وعلى مذهب الشيخ والمثال يكون العلم مطلقا من مقولة الكيف  
 تحقيقا وعلى ما ذهب اليه الش المحقق يكون العلم بكل مقولة عين تلك  
 المقولة وكون العلم مطلقا كيفا على سبيل التشبيه ثم اقول بالانقلاب الى  
 الكيف والى مقولة اخرى كلام بط اذا الوجود زائد على الماهيات الممكنة  
 عند الحكماء فلا تختلف الماهية بحسب الوجودين عندهم وانما كان كل  
 من الوجودين من عوارض الماهيات الممكنة فاما ان جوهر في احد  
 الوجودين فهو جوهر في الآخر قطعا ولذا عرفوا الجوهر بانه شيء اذا وجد  
 في الخارج كان لافي موضوع ليصدق على الصورة العقلية للجوهر فانها  
 وان كان في الموضوع على تقدير وجودها الذهني لكنها ليست في الموضوع  
 على تقدير وجودها الخارجي وتحققه ان القياس بنفسه اعني الوجود لافي  
 موضوع من عوارض الوجود الخارجي للماهية الجوهرية كما ان القياس  
 بالموضوع من عوارض الوجود الذهني لها فكل من القياس بنفسه والقيام

بالموضوع

بالموضوع من عوارضها المفارقة بالقياس الى ذاتها وليس شيء منهما من لوازم  
 للماهية الجوهرية وان كان القيام من لوازم ماهية العرض لكونه لاحقا لها  
 بحسب كلا الوجودين فخلاصة تعريف الجوهر والعرض ان الجوهر ماهية  
 تنصف بالقياس لافي موضوع في وجودها الخارجي وان انصف بالقياس  
 بالموضوع في وجودها الذهني وان العرض ماهية تنصف بالقيام بالموضوع  
 في وجودها الخارجي ومن ههنا يظهر انهم اختلفوا في الجوهر والعرض باعتبار  
 عوارضها اللاحقة لهما باعتبار الوجود الخارجي اذ لا يمتاز احدهما عن الآخر  
 في عوارضها باعتبار الوجود الذهني لما عرفت من ان القيام بالموضوع مشترك  
 بينهما باعتبار الوجود الذهني فلم يصح التعريف والتبويب بينهما بالاعوارض  
 الخارجية وليس هذا قول يكون الماهية الواحدة جوهر في وجودها  
 الخارجي وعرضا كيفا في وجودها الذهني اذ بينهما فرق واضح وبالجملة  
 ان المقولات اجناس عالية وذاتيات صرفة لما تحتها من الانواع والافراد  
 ويعرضها كلا الوجودين ولا شيء منها تنقلب الى مقولة اخرى في الوجود  
 الذهني لان الانقلاب بط عند الحكماء القائلين بزيادة الوجود المطلق  
 على الماهية الممكنة قطعا اللهم الا ان يكون مبنيا على مذهب الاشراقيين  
 بان الوجود عين الماهيات والام تكن انفس الماهيات مجعولة عندهم  
 بل يكون المجعولة وجودها كما ذهب اليه المشايخ وان تعلم ان طريقة  
 الفكر والاستدلال طريقة المشايخين وطريقة اهل الاشراق هي المكاشفة  
 والتصفية فلا ينبغي ان يلتفت اليه ههنا ثم اعلم انه كما ان امتياز الماهية  
 الجوهرية عن الماهية العرضية باعتبار عوارضها الخارجية فكذلك  
 امتياز مقولات الاعراض بعضها عن بعض باعتبار عوارضها الخارجية  
 فخلاصة تعريف الكيف انما ماهية على تقدير وجودها في الخارج  
 توجد في موضوع ولا يقتضي القسمة واللاقسة لذاتها وكذا خلاصة  
 تعريف الكم انما ماهية على تقدير وجودها في الخارج توجد في موضوع  
 وتقتضي القسمة واللاقسة لذاتها اي بلا واسطة فلا امتياز في تعريف



المقولات بالعوارض اللاحقة للماهيات في الذهن اذ لا امتياز بينهما في العوارض الذهنية وامان جعل العلم مطلقا من مقولة الكيف فقد عرف الكيف بانها ماهية قائمة بالغير ولا تقتضي القسمة واللاقسمة لذاتها سواء كان عدم الاقتضاء في وجودها الخارجي او في وجودها الذهني والا لما صح منه جعل صورة الكم والوحدة كيفا ومن جعل العلم بكل مقولة عين تلك المقولة ميز بعض المقولات عن بعض العوارض الخارجية لا يقال لما جعل ذلك الجاعل الاول وجود الصورة في الذهن وجودا خارجيا كان تمام المقولات باعتبار عوارضها الخارجية ايضا لانا نقول او كان الامر كذلك لانه لا يختص العوارض في الخارجية على ان المراد بالعوارض الخارجية المقابلة للذهنية مع ان كون الصورة من الموجودات الخارجية وانما الوجود الذهني والظلي هو ذو الصورة كما يظهر من كلام القوم في اثبات الوجود المتأصل للعلم والوجود الذهني ففيه ما فيه كما يظهر ولذا قال المحشي بل الحق ان العلم من الامور الاعتبارية كما يسمى بتحقيقه ولا يخفى عليك انه يلزم الجاعل الاول القول بان لا تبين بين المقولات باعتبار الوجود الذهني وانما التبين باعتبار الوجود الخارجي ففيه ان المقولات التي هي اجناس عالية متباينة في ذاتها وانما الاشتراك في عوارضها الذهنية ويجوز اشتراك انواع او اجناس متباينة في ذاتها في بعض عوارضها كالنبات والمعدن المتشاركين في عارض القبح والاسهال وكالافلاك المتباينة في ذاتها المتشاركة في عارض الحركة المستديرة كما لا يخفى فاعلم هذا المقام قوله والتوجه المذكور منطوقه اما اولاهما استبعاد من تقرير المحشي آتفا من ان كبراه القائلة بان كل صورة ذهنية كيف مم عند اهل التحقيق وامانها فلا نه ان اراد التوصيف حقيقة فالموصوف بها حقيقة هو الصورة الذهنية من حيث هي هي اعني مع قطع النظر عن عوارضها الذهنية الشخصية للقطع بان تلك الصورة الشخصية في الذهن لا يطابق شيئا في الخارج فلو صح هذا الدليل يلزم

ان

ان يكون العلم عبارة عن الصورة من حيث هي هي وسيصرح المحققون ان العلم هو الصورة الشخصية مع العوارض الذهنية وان اراد من التوصيف اعني من الحقيقي والمجازي فلا تم ان الاضافة والانفعال لا يوصفان بها ولو مجازا فلو صفا بحال صورتهما الذهنية وامانها فلا تالام ان العلم يوصف بالمطابقة لانهم فسروا الحكم المطابق للواقع في تعريف ان صدق يوقع النسبة او لا وقوعها لا بالعلم ولا يدرك فيكون قولهم في تعريف اليقين بانه اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع من باب توصيف الشيء بحال متعلقه وامانها الشريف في بعض تصانيفه من ان المطابقة في الحقيقة صفة العلم لاصفة المعلوم فيكون توصيف الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع بالمطابقة من باب توصيف الشيء بحال متعلقه لا العكس ففيه انما يتم اذا كان المعلوم الامر الخارجي لا الصورة العقلية كالعلم كما ذهب اليه الشيخان واذا كان المعلوم الصورة العقلية كما ان العلم تلك الصورة فكل من العلم والمعلوم يوصفان بها حقيقة هو المعلوم لما عرفت آتفا من ان العلم ليس الصورة العقلية من حيث هي بل الصورة الشخصية بالعوارض الذهنية فلا يوصف العلم بها حقيقة وانما يوصف مجازا من باب توصيف الكل بحال الجزء اللهم الا ان يقال المعلوم عند المص الامر الخارجي لا الصورة العقلية حيث قال في قسم الكلام العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وامانها نقل عن المحشي في وجه النظر من الوجهين الاول انه يجوز ان لا يكون المطابقة في وصف العلم الموافقة للواقع بل معنى آخر يوجد في الاضافة والانفعال ايضا الثاني ان حاصل هذا الدليل شكل ثان هكذا العلم يتصف بالمطابقة والاضافة والانفعال لا يتصفان بها ينتج ان العلم ليس باضافة وانفعال ولا يلزم منه ان يكون كيفا الا ان يقال لما لم يكن اضافة ولا انفعالا يلزم ان يكون كيفا انتهى ففيه ما سبق من ان الاضافة والانفعال لما كانا نفس الواقع لا يوصفان بها المطابقة للواقع كما بدل عليه تعريف اليقين ومن ان هذا الدليل من المحقق الشريف دليل

ظني مسوق لاثبات الاحجية للاثبات اصل الحق فيكن في بالظن  
ومن ان هذا الدليل ليس بمقرر من الشكل الثاني لانه يوجب استدراك  
بعض المقدمات قوله بل الحق آه اضراب بطريق ابطال يقتضي  
ماسبق فان مقتضاه ان يكون العلم بكل مقولة عين تلك المقولة كما ذهب  
اليه الش في حاشية التجريد والاطهر ان مراده بل الحق انه على هذا  
التحقيق من الامور الاعتبارية لامن اعيان الموجودات كما يقتضيه كونه  
كبنا بناء على ان المقولات اقسام الموجود الخارجي فيكون ابطالا لمقتضى  
ما زعمه الش ايضا لا لمقتضى ماسبق فقط وتحقيق ما ذكره المحشي ان الماهية  
الموجودة في الخارج تقع في الذهن فتكون صورة لما قالوا الاشياء في الخارج  
اعيان وفي الازهان صور فكل من الموجودين عارض لتلك الماهية  
عند التحقيق ولبس احدهما عارضا للماهية والاخر لشبهها كما سلف  
فلو كان الصورة التي هي عين الماهية الموجودة في الخارج ايضا لكان  
الماهية واحدة وجودا خارجيا وليكان الماهية المعدومة بل الممتعة  
في الخارج موجودة في الخارج بمجرد تصورنا بالاه واللازم يهيم البطلان  
وهذا الايراد على مذهب الشيخ مغايرا للماهية فليكونا موجودين واحدهما  
موجود او الاخر معدوما او متمعا في الخارج ويرد على هذا التحقيق  
ان بطلان اللازمين هم اما الاول فيعرف من وجود الكلي الطبيعي  
في الخارج في ضمن افراد الغير المتناهية واما الثاني فلما سبق منا من ان  
وجود المتمتع في الذهن ليس الا على سبيل الغرض ولبس له وجود ذهني  
تحقيق فلا يلزم الوجود الخارجي الفرضي وهو ليس بيط ولعله مراد من  
قال فان قلت هذا بالاتفاق كيف ويلزم كون شريك الباري موجودا  
بالوجود الاصلي لان علمه موجود خارجي قلت استحالة كون الشريك  
موجودا في الخارج بلا واسطة علم عالم وذهن ذاهن واما بالواسطة  
شتم انتهى والا فهو كلام باطل قطعاً فان الشريك متمتع بالذات والمتمتع  
بالذات ما يكون العدم مقتضى ذاته ومقتضى الذات لا يزول عن الذات

بالضرورة

بالضرورة فضلا عن زواله بواسطة علم عالم فان قلت الاستدلال على كون  
الصورة العقلية من الامور الاعتبارية تام بمجرد المعدومات الممكنة  
وان لم يكن يتم بالموجودات الخارجية والمتمتعان فان للمعدومات الممكنة  
وجودا تحقيقا في الذهن فلو كانت صورها موجودة في الخارج لكانت  
انفس الماهيات موجودة في الخارج بمجرد التصور واللازم سلم البطلان  
قلت لما منع ان يمنع البطلان ايضا فليكن الوجود الذهني وجودا خارجيا  
غير متعارف ولكن معنى كونه معدوما في الخارج سلب الوجود الخارجي  
المتعارف اعني ما لم يكن في ضمن الوجود الذهني ثم لغائل ان يقول كون  
الصورة من الامور الاعتبارية لا ينافي كونها داخلية تحت مقولة المعلوم  
وانما ينافيه لو كانت المقولات التي هي اجناس عالية تابعة للوجود الخارجي  
وقد عرفت ان كلا من الوجودين زائد على الماهيات الممكنة فاهو جوهري  
او كيف في الوجود الخارجي جوهرا وكيف في الوجود الذهني اذ لا يختلف  
الماهية باختلاف عوارضها المارقة الا يرى ان صورة الحيوان وضور سائر  
الكليات الطبيعية جواهر كايته المحقق الشريف في حاشية المطالع  
مع انها من الامور الاعتبارية عند منكري وجودها في الخارج في ضمن  
الافراد فالحق ان المنقسم الى المقولات العشرة هو الموجود في نفس  
الامر لا الموجود الخارجي الذي هو اخص منه والعلم من الموجودات  
في نفس الامر قطعاً وبدهاه وهذا هو الباعث لما قاله الش المحقق  
من ان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة اللهم الا ان يحمل كلام المحشي  
على ما هو المشهور من ان المقولات اقسام الموجود الخارجي فالكليات  
الطبيعية على هذا لا يكون من مقولة عند منكري وجودها في الخارج  
وانما يكون من الامور الاعتبارية فان قلت بعد كون المقولات اجناسا  
عالية وذاتيات صرفة يزيد عليها الوجود الخارجي والذهني كيف  
يصح ان يكون اقساما للموجود الخارجي بل الواجب ان يكون القسم  
نفس الماهية الممكنة مع قطع النظر عن وجودها الخارجي والذهني

قلت ليس مرادهم من اعتبار الوجود الخارجي في المقسم ان الوجود  
الخارجي مدخلا في دخوله تحت احدى المقولات حتى يرد ذلك بل  
مرادهم ان المساهمة التي اتفق لها عروض الوجود الخارجي منقسم  
الى المقولات العشرة فعلى هذا لا يكون العلم من مقولة لكونه من الامور  
الاعتبارية التي لم تكن معروضة للوجود الخارجي كالوحدة  
والكثرة والامكان والوجود وغيرها من المفهومات الاعتبارية  
ومما يدل على ان العلم من الامور الاعتبارية ان الصورة  
ليست علميا على اطلاقها بل من حيث انها صورة شيء وظل له وحاصلة  
في الذهن بذاتها علم ومن حيث انها ذات صورة وذات ظل وحاصلة  
في الذهن بصورتها معلوم كما في العلم بالعلم اذا عرفت ما ذكر فقد عرفت  
ان العلم مما يختلف باختلاف الاعتبارات ولا شيء من الماهيات الحقيقية  
للموجودات العينية مما يختلف باختلاف الاعتبارات اعلم انه مما يجب ان  
يتنبه عليه ان مقصود الشرح المحقق مما شئت مع المص بحسب الحقيقة  
او بحسب الظ فاما قبل تأويل المعرف او التعريف بقوله وهو مطلق  
الصورة الحاضرة آه حيث عدل الى التعريف الذي ظاهره يقتضي  
تخصيص المعرف بالعلم الانساني الحصولي وكان التعريف المشهور الذي  
اختاره المص في شرح الرسالة ولذا خص في الشرح بالعلم الانساني  
وهذا يندفع ما أورده المحشي عليه فيما سبق بقوله فلو قال هو الصورة  
الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة لكان اظهر آه ولما تنبه عليه المحشي  
بني كلامه هنا عليه فقال بكون العلم من الامور الاعتبارية والا فلا يصح  
عد العلم مطلقا سواء كان حصوليا او حضوريا من الامور الاعتبارية  
للقطع بان الصورة الخارجية من الماهيات الحقيقية قوله وان كان تحدا  
بالذات اي بالماهية الكلية ان كان المعلوم كليا او بالماهية الشخصية ان كان  
جزئيا فن قال كيف يتحد الامر الاعتباري بالوجود الخارجي فقد غفل  
عن قوله بالذات وقد سبق تحقيق قوله واقف على سبيل التشبيه

اي تشبيه الصور الذهنية في انها لا تقبل القسمة واللاقسة باعتبار  
وجودها الذهني كالكيف باعتبار وجودها الخارجي فان العلم من الامور  
الاعتبارية كما هو الحق وكان هذا الجواب مبني على تسليطه كما هو الظن  
فلا شبهة في صحة التشبيه وان كان مبني على ان العلم بكل مقولة عين تلك  
المقولة كاذب اليه اش المحقق فيرد عليه انه يستلزم تشبيه الكيف  
في العلم بمقولة الكيف كما قيل ويندفع بان تشبيه جنس العلم بالشيء  
لا يستلزم تشبيه جميع انواعه بل يكفي مشابهة اكثر الانواع واما ما قاله  
اصدر الشيرازي من ان تعريف الكيف صادق على الصورة المذكورة  
فغير مسلم لانها ليست بعرض بناء على انها من الامور الاعتبارية او على ان  
العلم بكل مقولة عين تلك المقولة فتح تكون صورة الجوهر جوهر الاعراض  
ثم اعلم ان قوله الا ان يقال متعلق بقوله فلا يصح الحكم بكونه من مقولة  
الكيف على ما ذهب اليه اهل التحقيق في جميع الاوقات الا ان يكون  
حكما بطريق التشبيه البالغ قوله لكن على هذا آه يعني لو كان مرادهم  
من كونه من مقولة الكيف كونه مشابهة بالكيف لم يكن وجه لاستدلالهم  
على انه من مقولة الكيف لامن مقولة الانفعال والاضافة اذ يجوز ان  
يكون اضافة وانفعالا تشبيها بالكيف ولم يكن نزاع المخالفين في ذلك  
زاعا حقيقيا بل لغظيا وهذا هو المراد من قوله محل تأمل كما قال في الحاشية  
وجه التأمل انه يلزم ان يكون النزاع لغظيا انتهى وقوله فتأمل اشارة  
الى الجواب عنه بان المراد ليس مطلق المشابهة في وجه ما بل المشابهة  
في عدم اقتضاء القسمة واللاقسة ولا النسبة لذاته فلا يكون اضافة  
وانفعالا ضرورة انهما يقتضيان النسبة لذاتهما فيكون النزاع حقيقيا  
كما لا يخفى قال الشرح فلا يشمل الجهليات المركبة فان قلت لاشك ان الشيء  
المذكور في التعريف عبارة عن المعلوم فالمبادر من اضافة الصورة اليه  
لكونها لامية دالة على اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطابقة الصورة  
لذلك الشيء المعلوم للواقع فاذا كان الامر كذلك فلا يخرج الجهليات



المركبة عن التعريف المشهور قطعاً ضرورة ان الحكماء مثلاً انما علموا واعتقدوا قديم العالم لاحدوثة فالصورة الحاصلة في اذهانهم صورة قديم العالم مطابقة لقديم العالم الذي هو المعلوم وان لم يكن مطابقة لحدوثة الذي هو الواقع وهكذا في البواقي قلت المتبادر من صورة الشيء ان يكون مطابقة له في نفس الامر ولما لم يكن قديم العالم متحققة في نفس الامر لم يكن الصورة مطابقة له في نفس الامر لضرورة ان المطابقة في نفس الامر لكونها نسبة بين المتطابقين يقتضي تحققهما في نفس الامر بتحققهما فيها الا يرى ان قولنا قديم العالم يطابقه الصورة في نفس الامر يقتضي صدقها تحقق الموضوع في طرف الثبوت والاتصاف ولما كان الاتصاف بالمطابقة في نفس الامر وجب ان يكون الموضوع متحققة في نفس الامر لما تقرر ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف فرع لثبوت المتيقن له في ذلك الظرف وحيث لم يوجد الموضوع الذي هو قديم العالم في نفس الامر لم يوجد مطابقة الصورة له بالضرورة فان قلت نحن نعلم قطعاً انها صورة قديم العالم لاصورة حدوثة فهي صورة مطابقة لقديم العالم في نفس الامر قلت ان اردت انها صورة قديم العالم الذي هو المفهوم التصوري فسلم لما سألني من الش المحقق ان جميع المفاهيم التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر لكن الكلام في المفهوم التصديقي اعني نسبة القدم الى العالم بحيث يتعلق بها الادراك الاذناني وان اردت انها صورة المصدق به فخم كيف وان المصدق به غير واقع في نفس الامر فكيف تطابقها صورة في نفس الامر وقد حقق الش المحقق ذلك في حاشية التجريد فتأمل فيه اذ يتجه عليه ان التحقيق ان التصور يتعلق به التصديق كما سألني فبازم تحقيق نسبة القدم الى العالم في نفس الامر من حيث كونها متعلقة للتصور وعدم كونها متحققة في نفس الامر من حيث يتعلق بها التصديق فاما ان يلزم تحقيق النسبة المصدق بها واما ان يلزم عدم تحقيق النسبة المتصورة للقطع بان يتعلق العليين بشيء لا يؤثر

في وجوده

في وجوده وعدمه وان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون موجوداً ومعدوماً باعتبارين مختلفين كما لا يخفى نعم لو كان النسبة المتصورة غير النسبة المصدق بها لم يتجه ذلك وهو ظ ولعله هو الباعث لما ذهب اليه المتأخرون من ان التصور لا يتعلق الالبس بتعلق به التصديق لكن لا يخفى ان الشك يتعلق بالوقوع واللاوقوع اللذين يتعلق باحدهما التصديق قطعاً وهذا اشكال صعب على مذهب المتقدمين والمتأخرين فتأمل فيه جداً قوله وفيه ان المسامحة مشتركة قد يقال هذا انما ارد اذا كان المعطوف عليه مطلق المسامحة واما اذا كان عبارة عن المسامحة المقيدة بقوله من حيث آه فالعطف لا يقتضي الاغارة المعطوف لهذه المسامحة المقيدة لا مطلق المسامحة حتى يلزم ان لا توجد المسامحة في المعطوف وفيه ان مراد المحشى من قوله الظ آه ان الظ عطف على مطلق المسامحة والا فالظ في المعطوف ان يقول ومن حيث ان المتبادر ولا وجه للعدول عنه ح ولذا كان عطفه على من حيث ركيكا من جهة اللفظ كما اشار اليه في الحاشية وبه يظهر فساد ما قيل انه اكتفى من كون الاخيرين مسامحة لظهورها فيها واما ما قيل ان الوجهين الاخيرين لبيان الفساد في التعريف لا المسامحة بخلاف الوجه الاول فما لا يلتفت اليه اذ ارد على الش ح ان جعل الاول مسامحة دون الاخيرين مع امكان توجهيهما ايضا فحكم بط ويمكن ان يقال المسامحة من السماحة كان المتكلم يعطى هذا السامع فيستعمل الكلام في غير معناه الظ اعتمدا على فهمه المراد فالمسامحة ليست استعمال اللفظ في غير معناه الظ مطلقاً بل استعماله في الغير لظهور المراد ولظهور ذلك معناه الظ لبس مراد وههنا كون حصول الصورة محمولا على ظاهرة ظاهر الفساد لما سبق ان كون العلم عبارة عن نفس الحصول مما قبله احد لكونه نسبة معتبرة من جانب الصورة فلو كان عبارة عنه كان العالم نفس الصورة لا العقل فلا بد من تأويله اما ان يكون العقل بحيث حصل فيه الصورة واما بالصورة

الحاصلة ولما اشتهر ان العلم من مقولة الكيف ينساق ذهن السامع الى التأويل الثاني بخلاف الاخيرين فان صرف الاضافة عن الحقيقة المتبادرة الى اذنى الملايسة انما يظهر ان اظهر في خروج الجهليات المركبة وقد عرفت ان خروجها يحتاج الى انظار دقيقة كما سبق وكذا قوله في العقل يجوز ان يكون محمولا على ظاهره بناء على مذهب القائلين بارتسام الكل في العقل فلا يظهر في الاخيرين ان معناه الظاهر مراده وبالمجمل ان الش اشار بالعطف الى ان الاخيرين لا ينبغي ان يعدا مسامحة وان عدهما البعض مسامحة كالاول نعم يتجه على الش المحقق والمحشى ان عدة الاول مسامحة غير صحيح اذ المسامحة استعمال اللفظ في غير معناه اللفظ للملاحظة علاقة بل مجرد ظهور المواد كما صرح به بعض الافاضل في حواشيه على المطول ويؤيده انه لو كان المسامحة ما ذكره المحشى لكان جميع المجازات والكتابات المعتمدة في بلاغة القرآن مسامحة ولم يقل به احد بل المسامحة انما تتصور حيث لا يوجد لارتكاب التجوز والكنائية هناك فائدة يعتد بها فيحكم بان التكلم لم يلاحظ هناك علاقة بين المعنيين وان وجدت هناك وانما ارتكبه اظهر المراد اذ العاقل لا يترك الظنون فائدة اذ تقرر هذا فتقول قد ذكر المحقق الشريف في حاشية المطالع ان في قولهم حصول الصورة فائدة جائلة هي ان العلم مع كونه صفة حقيقية يستلزم اضافة الى محله بالحصول فيه كما يستلزم اضافة اخرى الى متعلقه فتح للمسامحة فيه الا ان يقال اشار الشارح الى ان تطبيق التعريف على المعارف اولى من تلك الفائدة فهذه الفائدة مع ابهام خلاف المق غير متعديها قوله يجعل الاضافة لادنى ملايسة بان يراد من الصورة التي لها تعلق واختصاص بالشئ بوجه ما ولو بمجرد ان يكون متزعة منه فهو اعم من الصورة التي افادها الاضافة الحقيقية لانها صورة مخصوصة في نفس الامر بان يكون مطابقا لغيره ويتجه عليه ان العلم يزيد بمفهوم الانسان او الحيوان او الجوهر او الشئ

علم اجالى به قطعاً والصورة الواقعة في الذهن من صور هذه المفهومات مطابقة لغيره في المقام قريبة واضحة على ان الاضافة لادنى ملايسة اذ لا داعي لتخصيص العلم بالتفصيل وبالمجمل كون المتبادر الاضافة الحقيقية ثم لان الاضافة لادنى الملايسة قطعاً والجواب ان هذه القرينة انما تدل على ان المراد الصورة الحاصلة المطابقة للشئ ولو كانت مطابقة لغيره فهذه الصورة مختصة بالنسبة الى الشئ الذي لا تطابقه ولا يدل على ان المراد اعم من المطابقة وغير المطابقة وللإشارة الى ذلك قال الش لان المتبادر الصورة المطابقة ولم يقل الصورة المخصوصة به مع ان المتبادر ذلك على ان مراده المتبادر من نفس الاضافة اللامية مع قطع النظر عن القرائن بناء على ان الصريح بالحق كما في تعريف المعدول اليه اولى من الاحالة على القرائن قوله ان كلمة عند احوج الى المسامحة فيه ان اضافة عند الى العقل الذي لا يتصور التحيز ولعندية المكانية دليل واضح على ان المراد المحل للصورة الذي يطلع العقل عليه وعلى ما فيه من الصورة وانت خير بان العقل بعد ما اطلع على ما في قواه فاطلاعه على ما في ذاته بالطريق الاولى واستعمال عند المضاف الى الذات المجردة في الحضور العلمي شائع بحيث لا يخفى على احد كما في قوله تعالى والله عنده علم الساعة وامثاله فالحق انه بدل بلاخفاً على المعنى الاعم من الظرفية لاسيما بعد العدول عنها ولذا عدل المحققون اليه نعم قد سبق منا ان التصريح بالحق اولى من الاحالة على القرائن لكنه ليس هناك نعم الظرفية والعندية ومنعنا حتى يدفعها بها المتحذور والتصريح بهما بان يقال الصورة الحاصلة في العقل لو عتده تطويل لحصول الحق بمجرد عند كافلسا فارتكاب التوسع في حكمة عند لفائدة الاختصار فلا يكون مسامحة لما قدمنا فقوله وجهه على التوسع اعم وهو في ههنا كلام هو ان لقائل ان يقول بل يجب ان يعدل الى كلمة عند كما يجب ان لا يوثق بكلمة لدى الدالة على الحضور لئلا يلزم اختصاص العلم بحالة الالتفات الى الصورة

الحاضرة في ذات المدرك اوفى الالة للقطع بان الصور المخزونة علم ولو بعد  
غيوبتها عن حضور العلم ولذا قالوا ان الحاصل بعد الغفلة ليس بعلم  
جديد فالصور الحاصلة في خزانة العقل او الوهم او الخس المشترك  
علوم وان لم يكن ملتقا اليها وكلمة عند الدالة على الاغم من الحضور  
والغيبية بدل عليه واما كلمة في لدى فيدلان على خلافه والجواب ان الصور  
المخزونة الغير الملتفت اليها يصدق عليها انها صور حصلت في العقل  
اولدى العقل ليس بشئ لان المتبادر من التعريف ح هو الصورة الحاصلة  
في العقل اولديه من حيث حصولها لديه بناء على ظهور اعتبار قبور الحبيثات  
في التعريفات فالحق ان يعدل الى كلمة عند ولا يضربها اعتبار قيد  
الحبيثية على هذا كما لا يخفى قوله قال بعض الحكماء آه هذه ثلاثة مذاهب  
والمختار الاخيران ولذا قال وقال المحققون وان كان احدهما ارجح  
من الآخر فان قلت بل الحق هو المذهب الاول بشهادة ان الحيوانات مع  
كونها فاقدة النفس المجردة مدركة للجزئيات المحسوسة والمغاي المتزعة  
منها قلت انها احساسات لا ادراكات ثم ان من ادلة المذهب الاول  
ان الادراك يقتضي ارتسام المدرك في المدرك فلو ادركت النفس  
الجزئيات الجسمانية لا رتسمت فيها ولو ارتسمت فيها لا تقسمت النفس  
بانقسامها والتالى بطلان التجرد عن المسادة يقتضي عدم الانقسام  
كما ان المادة تقتضي الانقسام واهل المذهب الثاني يسمون الصغرى  
ويعنون الكبرى بناء على ان يكون الارتسام بطريق الحلول الجوارى  
او على ان يكون الانقسام من العوارض الخارجية واهل المذهب الثالث  
يسمون الكبرى بناء على ان الارتسام بطريق الحلول السرياني  
وان الانقسام من لوازم الماهيات لاسيما مطلق الانقسام الشامل للوهمي  
ويعنون الصغرى وسيجيء تفصيل مذهبهم قوله فذهب جماعة الى الاول  
ولايشكل عليهم اثبات القوى الباطنة لان ارتسامها في النفس بواسطة  
ارتسامها في القوى الباطنة ولا نزاع بين الفريقين في ان النفس يحتاج

في ادراك

في ادراك تلك الجزئيات الى ارتسامها في القوى الباطنة والظاهرة وانما  
النزاع في انه هل يكفي في ادراك النفس مجرد ارتسامها في القوى او يجب  
ارتسامها في المدرك ايضا فاهل المذهب الثاني قائلون بالوجوب  
واهل المذهب الثالث قائلون بالكفاية وانما قلنا لا نزاع بينهما في ذلك  
لان الظاهر ان الفريقين من الحكماء المتفقين على اثبات القوى الباطنة  
بناء على زعمهم ان النفس المجردة من حيث تجردها تدرك الكليات  
والجزئيات المادية من تلك الحبيثية بل يحتاج في ادراكها الى القوى  
الباطنة والى حبيثية ان لها قوى باطنة تطلع عليها وعلى ما فيها  
من الصور عندهم قوله بشهادة الوجدان آه شهادة الوجدان  
على انها من رتبة في المحل الذي ارتسمت فيه الكليات ولما كان  
ذلك المحل هو النفس وفاقا ثبت ان محل الكل هو النفس وليس  
المراد ان الوجدان يشهد بان ارتسامها او الكل في النفس  
والاثبات النفس ايضا بالوجدان مع ان ثبوتها بطريق الاستدلال قدبر  
ثم ان الثابت بالوجدان ان لما كان كما قلنا كان غير ما ثبت بالاستدلال  
الاتى بعد فانه استدلال على ان صور الجسمانية مرتسمة في النفس لا على  
انها مرتسمة في المحل الذي ارتسم فيه الكليات فالحكم الوجداني غير  
الحكم الاستدلالي فلا ينافي بينهما بناء على ان الوجدان يثبت بداهة  
لا يمكن الاستدلال عليها ويمكن ان يقال الوجدان بالنسبة الى الحاكم  
والاستدلال بالنسبة الى الغير وان كان اخبار الوجدان بالنسبة  
الى الغير ايضا قوله وكلا الوجهين محل نظر آه نقل منه في الحاشية  
لما الاول قائلين شهادة الوجدان ممة واما الثاني فوجهين الاول انه يجوز  
ان لا يكون الادراك من مقولة الكيف والثاني انه يجوز حل المشتق على  
الشيء مع انفاد ما حذا لا شقاق عنه كما يقولون ان الله عالم لا علم له قادر  
لا قدر له الى غير ذلك فانهم اتفق وفيه بحث من وجوه اما اولها لا  
اذا تصورنا زيدا بعد الاجناس وعمرنا قبيل الاحساس فصوره زيد



جزئية وصورة عمر وكلية ولا شك ان التصورتين مرتسمتان في محل واحد بالوجدان العام وانكاره مكابرة اللهم الا ان يمنع كونه مكابرة ايضا او يدخل الكميات المنتزعة من الجزئيات المادية كصورة الانسان المذكور في الجسمانية المرتسمة في القوى كما ان المعاني الجزئية المنتزعة من الصور الخيالية مرتسمة في القوى ايضا لافي النفس مع كونها خالية عن المواد واما ثانيا فلان هذا الدليل تام على الخصم على تقدير كون العلم انفعالا كما يتم على تقدير كونه كيفالا ان الانفعال عبارة عن الانتفاش بالصورة وقبول حلولها فيه وذلك لا يتصور الا في محلا الارتماس وليس للنفس هناك انفعال قطعا فعلى المحشى ان يقول يجوز ان يكون العلم من مقولة الاضافة عند الاخيرين والدليل انما يتم على ان يكون من مقولة الكيف والانفعال بناء على انه غير تام على تقدير كونه من مقولة الاضافة لما ان بين النفس وبين الصورة الحاصلة تعلقا وضافة مخصوصة من جانب النفس هي كون النفس بحيث حصل في قوتها الصورة ومن جانب الصورة هي كون الصورة بحيث حصلت في قوى النفس وان كان بين القوى والصورة تعلق وضافة ايضا كما بين النفس وبين الكميات والجزئيات المرتسمة فيها فعلى تقدير كون العلم عبارة عن كون النفس بحيث حصل فيها او في قوتها صورة الشيء لا يتم الدليل المذكور اذا لكون المذكور قائم بالنفس بل لا ريب ولو كان العلم عبارة عن الاضافة التي هي تعلق الظرف بالمظروف اتم هذا الدليل عليهم على تقدير كون العلم من مقولة الاضافة ايضا واما ثانيا فلان هذا الدليل تام على الخصم على التحقيق وان لم يتم الزا اما فيكون العلم اضافة عندهم لا يجذبهم نفعا بعد ان كان كيفا وشبهه بالكيف بالتحقيق الا ان يقال كونه كيفا مذهب اصح لا مذهب صحيح فكونه غير كيف ليس بباطل وان كان مرجوحا وهذا القدر من الاحتمال يتم منع البرهان لا بطلاله واما رابعا فلان حمل المشتق على الشيء مع انتفاء المأخذ الحقيقي والاعتباري بط عند الكل فوجب

المأخذ

المأخذ المعبر عند العقل في حل كل مشتق لكن ذلك المأخذ قد يكون صفة زائدة على الذات في نفس الامر كما في قولنا النار حارة وقد يكون تلك الصفة عين الذات في نفس الامر بان لا يكون هناك صفة زائدة على الذات فينتزعهما العقل من الذات بمجرد اختراع منه فيصفه بها كما في قولنا حرارة النار حارة وكما في قول المعتزلة الله تعالى عالم لاعماله اللهم الا ان يحمل قوله مع انتفاء المأخذ الحقيقي فتح يرد عليه انه لا شك ان وصف الادراك لا يصح انتزاعه من ذات النفس والالكانات عالمية بالشيء قبل حصول صورته عنده واما جواز توصيف العقل للشيء بصفة انتزاعها من غير الموصوف فها لم يقل به احد واما خامسا فلان ذلك انما يصح حل المشتق بدون المأخذ على النفس لاعدن صحة الحمل مع وجود المأخذ على القوى ولا يمكن تصحيحه اذ كل شيء انصف بما اخذ الاشتقاق يصح بالضرورة حل المشتق عليه ولا يترأعه فيه الا المكابر فلا وجه لاعدن كون المقوى مدركة بعد ان كان الادراك عبارة عن الصورة قوله وهذا تعريف وتوضيح له بوجه اخر اى بوجه اعم غير الوجه الاول الخاص بالعلم الانساني الحضورى فعلى هذا ففي كلام الشافعي تحقيق تعريفان احدهما بالمشات مع المص وهو التعريف الاول الخاص للعلم المقيد والثاني المختار عنده وهو هذا التعريف العام للعلم المطلق ويكون الضمير راجعا الى العلم المعروف بالتعريف الاول بطريق الاستخدام حيث ارى بالضمير مطلق العلم وبالمراجع العلم المقيد واما على التوجيه الثاني ففي كلامه تعريف للمعرف الواحد وما شانه مع المص تكون بحسب الظ لا بخفى قوله واما فسر آه الحاصلة هذا فانه الى التوجيه الثاني المبني على تفسير التعريف الاول وحاصله اتمامه بالخاضرة لدفع توهم التخصيص التعريف بالصورة الحاصلة من الشيء في العلم الحصول وذلك ناش من وقوع لفظ الحصول في التعريف فر بما ينساق الوهم الى ان المراد من الحاصلة الحصول الذي اعتبر في العلم الحصول وهو حصول صورة منتزعة منه في العقل وارتسامها عنده

لامطلق الثبوت مع انه المراد فا قيل المراد لثلاثتهم من اول الامر مع قطع  
النظر عن التوضيح المذكور والافلا محال لذلك التوهم بعد التعميمات  
الاثنية لبس بشئ اذا التعريف في ظاهر التعريف واقع ومن دفع بالتفسير  
وان امكن اندفاعه بالتعميمات الاثنية لولا التفسير وغرض المحشى انه يندفع  
بذلك لانه يخصص ما به الاندفاع في ذلك قوله وانت تعلم انه آه اقول انه بعد  
ما كان المتبادر من الصورة الصورة العقلية لا يندفع توهم اختصاص  
التعريف بالحصولي سواء فسر الحصول بالثبوت او بالحضور اللهم الا ان  
يقال لتوهم الاختصاص بالحصولي منشأ احدهما تبادر الصورة العقلية  
من لفظ الصورة وثانيهما تبادر الحصولي المعترف في العلم الحصولي من لفظ  
الحصول والكلام ههنا في المنشأ الثاني واما الكلام في المنشأ الاول فايتلوه قوله  
لثلاثتهم عكس ذلك فيه ان الوهم لما انساق من ظاهر التعريف الى الحصول  
المعترف في العلم الحصولي فبعد تفسيره بالحضور ينساق الذهن الى ان المراد  
بالحضور الحصولي الاعم من الحصول لا المقابل له لان احد المتباينين  
لا يفسر بالآخر قطعا الا ان يقال يمكن ان يراد من احد المتباينين الآخر  
بطريق الاستعار فكافي التشير لا لئلا نثار واما حديث امتناع التجوز بلا قرينة  
فما لا يجدي في نظر الوهم قوله ولذا يقال الاشياء آه اقول ولعل مرادهم  
عند المدرك سواء كانت حاضرة عند بذاتها او بواسطة ارتسام صورها  
ما خوزة منتزعة منها في ذاتها وفي الاله فالامر الخارج في العلم الحصولي  
من حيث انه حاضر بذاته عند المدرك ومع قطع النظر عن هذه الحيلة  
ذو صورة فهو من تلك الحيلة امر اخذه العقل واعتبره من نفسه مع قطع  
النظر عن الحيلة فيصدق عليه انه صورة مبتدأة من اشئ الذي هو المعلوم  
وان لم يرتسم تلك الصورة في المدرك اوفي قويمها وبهذا كان الصور اعم  
من العلم الحصولي بلاتأويل واندفع عنه ما اورده المحشى قوله مطلق ما يتنازه  
الشئ عن غيره وذلك لان العلم يوجب التميز عن كل معلوم متميز عن الغير  
كانت في محله فالعلم بالاشئ يوجب ان يكون صورة مميزة له عن غيره

ولوفي

ولوفي الجملة كما في العلوم الاجالية واما ما قيل بشكل بالعلم بالاشئ بالمفهومات  
الشاملة كما اذا علمنا زيد بصورة الشئ او الممكن العام فانه لا يتغير بتلك  
الصورة عن غير فقيه انه ان اريد عدم تميزه في نفس الامر فسلم بناء على  
ان الغير اما واجب او ممكن او متمتع والكل داخل تحت الشئ او الممكن العام  
لكن المراد كل معلوم متميز عند العقل عن غيره سواء تميز في نفسه  
او لا وليس المراد ان كل معلوم متميز في نفسه وعند العقل والالكان المتبع  
بالذات متميزا في نفسه وهو بطلان كل متميز في نفسه موجود في نفس الامر  
وان اريد انه لا يتغير بتلك الصورة عن غيره عند العقل فم كيف وهو متميز  
عن نقيضه اعني الاشئ واللا يمكن العام ضرورة ان العقل لا يجوز ان تصاف  
بالشئ بالتناقضين وان جوز عدم اتصافه بهما قوله اعم من ان يكون بذاته اى  
بماهية التامة التي هي الكثرة كما هو الظن من سياق كلامه فالعلم بالانسان  
بعنوان الانسان او بعنوان الحيوان الناطق علم بذاته والعلم به بعنوان  
الحيوان او الجوهر هو بعنوان الضاحك والماشئ علم بذاته بامر صادق عليه  
وح نتيجة ان العلم يزيد بعنوان الانسان او الحيوان الناطق ان كان علمه  
فكذا العلم بالانسان بالحيوان والجوهر وجعل احدهما علم بذاته دون  
الآخر تحكم بطلان الخفي وان كان علمه بامر صادق عليه يلزم ان لا يكون  
الانسان كنهه وتام حقيقته وهو بطلان ايضا يلزم لاهل التحقيق ان لا يكون  
العلم يزيد الا بكنهه وجب مع شخصاته فيلزم انحصار العلم به في التفصيلي  
عندهم مع ان العلم به اجمالي وتفصيلي والجواب ان المراد من الذات الماهية  
التامة الكلية ان كان المعلوم كليا والماهية التامة الشخصية ان كان جزئيا  
ولاهية لزم انحصار العلم في التفصيلي لان معرفة زيد ان كانت بتفاصيل  
اجزاء الماهية والشخصيات فعمل تفصيلي والا فاجمال كان العلم به  
بالانسان اجماليا وبعنوان الحيوان الناطق تفصيلي ومانقل عنه ههنا  
في توجيه كلام الشئ من انه لا يبعد ان يكون المراد بالماهية الماهية المفصلة  
وبالكثرة تفصيل الاجزاء وبغيرها الماهية الجملة كما في تصور زيد بخصوصه

وبذاته من غير تفصيل الاجزاء حتى لا يلزم بنا الكلام على غير التحقيق انتهى يؤيد ذلك فعلى هذا فالعلم برز يد بعنوان الانسان والحيوان والعلم بالانسان بعنوان الحيوان والجسم والجوهر علم بهما بامر صادق عليهما عند الجمهور لاعلم بذاتهما فراد التحقيق بالكنه في قول الحاشي فالعلم بالشئ حقيقة آه على هذا اعم من المساهية التامة الكلية المختصة ومن الهوية المفصلتين او المجملتين قوله فالعلم بالشئ حقيقة وانما قال حقيقة للاشارة الى كون العلم بالشئ بغير الكنه علم به انما هو بطريق مجازي من الاسناد الى غير ماهوله لانه حقيقة علم بذلك الوجه لانه الحاصل في العقل دون ذي الوجه وفي هذا التحقيق بحث من وجوه اما اول فلان هذا التحقيق يستلزم ان لا يعد الجمل المركب من اقسام العلم حقيقة اذ ليس فيه ضرورة تطابق المعلوم في نفس الامر كما سبق فعيانه من اقسامه في التحقيق والمشهور قطعا واما ثانيا فلان هذا التحقيق مخالف لما حققه الش المحقق في شرح العقائد من تحقيق كلام الحكماء في نفس العلم بالجزئيات المتغيرة عن الواجب تعالى بان مرادهم نفي العلم بها بطريق الاحساس وانما يعلمها بنحو التعقل وهو في نفسه قابل للتكرار وان لم يتكرر بحسب الخارج فعليه تعالى بالجزئيات بالكلية المتحصرة في فرد بحسب الخارج فقد اثبت هناك ان العلم بوجوه الجزئيات اعني تلك الكليات المتحصرة في فرد علم بها حقيقة اذ لو حل على اثبات العلم المجازي لم يكن توجيهها الكلام الحكماء اذ ليس اثبات العلم المجازي الا نفي العلم الحقيقي وكلام المتكلمين في اثبات العلم الحقيقي واما ثالثا فلان هذا التحقيق يوجب انحصار المعرفة الحقيقي في الحد التام وان لم يوجب انحصار العلم بالشئ بمحصول صورة الحد التام في الذهن لحواز بداهة الماهية المجملة لبعض الاشياء ولحوازا لعلوم حقيقة بالجزئيات هويتها المجملة او المفصلة وانحصار المعرفة في الحد التام يستلزم استحالة العلم بالحقايق حقيقة فلا يوجد حكيم قطعا وذلك لان الاجناس العالية والفصول السالفة

ليست بديهية وهو ظ وليست مركبة من الاجناس والفصول والا لما كانت اجناسا عالية وفصولا سافلة او يلزم تركيبها من امرين متساويين فليس لها حد تام وح يستحيل العلم بها حقيقة فيلزم جهالة الجزئين في كل ماهية فلا يعلم ماهية حقيقة لان جهالة الجزء يستلزم الكل ولان كل جزء من كل ماهية ينتهي الى جنس عال وفصل سافل واما رابعا فلوسلمان مراد اهل التحقيق من الكنه مطلق الماهية مختصة او مشتركة تامة وناقصة ليكون العلم بالشئ بمجده التام والناقص ورسمه التام علم به حقيقة فلا يندفع لزوم استحالة العلم بالحقايق الاشياء اذ لا يمكن تعريف الاجناس العالية او الفصول السالفة الا رسوم ناقصة والالزم احدا المحذوران السابقين واما خامسا فلان هذا التحقيق يستلزم انحصار المعرفة في الحد التام وهو يبط لانهم قسموه الى الاربعة ولانه يستلزم ان لا يكون العلم بالشئ برسمه التام الاكل من الحد التام علما حقيقة مع ان العلم الحاصل به اكل من الحاصل بالحد التام لانا نقول هذان امران سبقا الى بعض الاوهام وليس بشئ اما الاول فلان تقسيم المعرفة الى الاربعة مبني على المشهور او على تعميم المعرفة من الحقيقي والمجازي لما عرفت ان النزاع بين اهل التحقيق واهل المشهور في العلم بالشئ حقيقة واما الثاني فلان الحد التام الاكل لما اشتمل على حقيقة الشئ وعلى عارضها كالحبوان الناطق الضاحك في تعريف الانسان فقد علم به ذات الشئ حقيقة ووجهه معا واما سادسا فلان هذا التحقيق يستلزم ان يكون الحكم على الجهول المطلق فيما لا يمكن تصويره الا برسمه الناطق كالحكم على البارئ تعالى باحكام صادقة بخلاف ما اذا كان العلم بالوجه علما بدئي الوجه فان العلم برسمه يخرجه عن الجملة المطلقة وان لم يحصل كنهه لاحد لانا نقول لعل العلم بوجه الشئ كاف في الحكم عليه عند التحقيق فالجهول المطلق عندهم مالم يعلم بكنهه ولا بوجه الجهول المطلق عندهم مالم يعلم حقيقة ولا بحرار الامام يعلم



حقيقة بوجه قوله الآن يقال نقل عنه لا يخفى ما في هذا الاعتذار  
لان التعريف حين التعميم يكون مختصا بما هو مشهور وانما يكون احتمال  
التطبيق قبل التعميم لابعده الان يقال المراد انه اشار بهذا التعميم  
الى ان تعريف المص غير مختص كما هو الظاهر بل يمكن تطبيقه على ما هو  
المشهور بان يعم وليس المراد انه بعد يشمل المذهبين وفي لفظ تطبيقه  
التعريف اشارة الى ما ذكرنا وكذا الكلام في قوله اراد آه انتهى اقول  
يمكن ان يقال ان ليس المراد من تطبيق التعريف على المذهبين تطبيقه  
على كل بحث يصير جامعاً وماتعاً عند اهل كل مذهب منها لان ذلك  
ممتنع بناء على تقابل المذاهب بل المراد من التطبيق ان يجعل صادقا  
على كل شيء هو علم ولو عند طائفة يعتد بها وماتعاً عن كل شيء لم يكن  
علما عند اهل مذهب من المذاهب المعتدة بها فالتعريف والمعرف للشيء  
لا للواحد من اهل المذاهب والكل منها وبهذا يظهر انطباق  
التعريف على المذهبين بعد التعميم واما ما قيل في دفع الاشكال  
ان المراد من التطبيق ان تؤخذ الصورة الحاصلة لا بشرط شيء بحيث  
لا يجب ان تعتبر بصفة العينية ولا الغيرية فعلى المشهور تؤخذ مطلقة  
ومحلى المختار تؤخذ متحققة في ضمن العينية فقيه ان الصورة  
المأخوذة في التعريف اما محمولة على الاطلاق واما على التقييد ويمتنع الجمع  
بينهما لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فان حلت على الاطلاق لم ينطبق  
على التحقيق وان حلت على التقييد لم ينطبق على مشهور نعم عبارة  
التعريف يمكن تطبيقها على كل من المذهبين كما هو جواب الحاشي فيما  
نقل عنه قوله كما انه اراد بالتعميم آه اقول والحق ان من فوائد التعميم  
الثالث دفع توهم اختصاص العلم بحالة الالتفات الى الصورة اذ يطلق  
الصورة علم سواء كانت في ذات المدرك او في قويه المدركة او في خزانها  
كما اشرنا اليه بقى في كلام الشرح بحث هو انه لا وجه لعدم تطبيق التعريف  
على مذهب الاشباح في العلم فانه ليس اخط رتبة من مذهب من اثبت

للقوى

للقوى ادراكا لما ارتسم فيها مع انه طبق التعريف على مذهبهم كما يدل  
عليه قول الحاشي هنا تطبيقه على المذاهب الواقعة في الارتسام فان ادعى  
ان الشرح انما قصد من التعميم الثالث تطبيقه على مذهب بعض المحققين  
القائل بنى الادراك عن القوى وارتسام الجسمانيات في القوى كما سبق  
تفصيله من الحاشي وان مراد الحاشي من جميع المذاهب ما فوق الواحد  
فنتج ان مذهب اهل الشرح ليس اخط رتبة من المشهور الذي هو خلاف  
التحقيق على زعم الحاشي والشرح وايضا لا يصح حل الجمع على ما فوق  
الواحد للمقطع بان التعريف بعد هذا التعميم مطابق على جميع المذاهب  
الواقعة في الارتسام فلو خصص المعرف بمذهبين منها لم يكن اتعريف  
ماتعاً ولا مخلص الابان يدرج مذهب اهل الشرح في التعميم الاول بان يحمل  
قوله وهو في التصور بان كنه وهو في غيره على التمثيل وان كان خلاف  
التحقيق كالبواقى لا يقال فعلى هذا يجب تطبيقه على مذهب الاضافة  
والانفعال لانا نقول الغرض التطبيق على مذهب الكيف فان جميع  
الاحساس المتباينة غير ممكن واللايق بالاعتبار ما هو الاصح فتأمل فيه  
قوله واما التعميمان الاخيران يعني ان التعميم الثاني والرابع فهما لدفع  
توهم فساد التعريف بعدم الجسمانية اذ العلم الحضورى بذات المدرك  
او بغيره داخل في العلم المقسم لما حققه في قوله وقد يحصل آه فيجب  
ان يدخل في العلم المعرف اذ الغرض هنا تعريف المقسم واذ اوجب  
دخول العلم الحضورى والقديم في المعرف فلو لم يصدق التعريف عليهما  
لم يكن جامعاً فلا يكون صحيحاً عند مذهب لان الحضورى والقديم علم  
عند كل مذهب بخلاف التعممين الاولين فان التعريف بدونهما صحيح  
على بعض المذاهب الحققة فيجب عليه فلا فساد بدونهما فالغرض  
منهما مجرد التطبيق لدفع توهم الفساد ومن الاخيرين دفع توهم الفساد  
لا التطبيق فتدفع ما قيل ان في الاولين ايضا دفع توهم ان يراد من الصورة  
ما هو المتبادر اعني عين ماهية لمعلوم الحاصلة في ذات المدرك فتخصيص

الاخيرين بدفع التوهم من غير تخصص قوله يعنى غير الصورة الخارجية  
آه يعنى ان المتبادر من الصورة غير الصورة الخارجية لما سبق ان الاشياء  
في الخارج اعيان وفي العقل صور فالمتبادر للصورة الذهنية وبعد تعميمها  
من الخارجية فالمتبادر الصورة الخارجية لغير العلم والمدرک فاحتج  
الى التعميم فلا يتجه عليه ان صورة المدرک صورة المدرک صورة خارجية  
لان علم المدرک بذاته وصفاته حضوري وفاقا فبعد تعميمها من الخارجية  
لا حاجة الى تعميمها من صورة المدرک قوله ولا يتخفى ان المدرک ههنا  
اي في التعميم الاخيرين ههنا الثاني والرابع وليس في الثاني فهو في الرابع  
فتراده من الاولين ما في التعميم الثالث وما في قوله مطلق الصورة الحاضرة  
عند المدرک قوله لاستلزامه رجوع آه نقل عنه انما قال الى احد  
التعميمات بالابهام لانه يحتمل ان يراد بعين المدرک ماهية فيرجع الى التعميم  
الاول وان يراد صورته الخارجية فيرجع الى التعميم الثاني انتهى وفيه  
انه لا مجال للاحتمال الاول والابطال قوله او غيره كافي علمه تعالى بسلسلة  
الممكنات لان علمه تعالى بسلسلة الممكنات عين ماهياتها ايضا الان يقال  
هذا كلام مع قطع النظر عن المثالين كما يدل عليه قوله مع انه يأتى عنه آه  
قوله مع انه يأتى عنه آه لما يمكن ان يقال يجوز ان يراد من التعميم الرابع  
تطبيق التعريف على مذهب اهل التحقيق وعلى مذهب اهل الشيع  
بناء على ان يراد من عين المدرک عين ماهية المعلوم كاذب اهل التحقيق  
ومن غيره غير ماهية كما ذهب اليه اهل الشيع اشار الى ان المثالين بآيات  
عن الفتح مطلقا باى معنى كان لان علمه تعالى بالسلسلة حضوري  
فلا يجوز غير المعلوم ماهية ولا صورة خارجية لا عند اهل التحقيق وهو ظ  
ولا عند اهل الشيع لانهم لا ينكرون العلم الحضوري ايضا ولا كون العلم  
الحضوري عين الصورة الخارجية للمعلوم ايضا ولو اراد الشيع هذا المعنى  
لقال في التمثيلين وسواء كان عين المدرک كما هو عند التحقيق في كل علم

حصولي او حضوري او غيره كما هو عند اهل الشيع في العلم الحصولي  
وفيه بحث اذا اهل الشيع يجوز ان يقولوا يكون علمه تعالى بذاته المقدس  
حضوريا وبالسلسلة حصوليا كما قال الشيع فيكون معنى كلام الشيع سواء  
كان عين ماهية المعلوم كافي علمه تعالى بذاته عند الجميع او غير ماهية  
كافي علمه تعالى بالسلسلة عند اهل الشيع ففي ابياء المثال الثاني نظر  
ظ واما ابياء المثال الاول فغير صحيح بوجه فالاولى تخصيصه بالمثال الثاني  
والحق ما قاله المحشى من الكسر هو اللفظ ومع ذلك فالفتح جائز ولو بعدا  
فلا يتوجه اعراضه على القائل لانه يجوز لامرجه ولا كما ينسأوى  
الاحتمالين اعنى الكسر والفتح وان التعميم الاول انسب لتطبيق  
التعريف على مذهب اهل الشيع لاشتماله على لفظ المساهية وان احتج  
الى نوع تكلف في تطبيقه ثم اعلم انه نقل عن المحشى ههنا انه بقى ههنا  
بحث وهو انه لا وجه للشق الثاني من التعميم الاخير سواء كان المدرک بالفتح  
او بالكسر اما الاول فظ لان العلم عين المعلوم مطلقا عند التحقيق  
واما الثاني فلان صفات الواجب عينه وبالجملة القول بعينية صفاته  
تعالى يتألف القول بعينية العلم للمعلوم مطلق مع شمول علمه تعالى وغاية ما يمكن  
ان يقال ان القول بعينية صفاته تعالى يعنى ان ذاته ثابتة مشابهة في ترتيب  
اثارها عليه فلا يتألف كون علمه تعالى غير ذاته من غير ترتيب اثر عليه  
على قياس ما فاده المحشى في عينية الوجود فتفطن انتهى وتلخيص هذا  
الجواب ان مرادهم من الصفات مبادئ الآثار التي من جلها مبدء العلم  
الذي يتكشف الاشياء على العالم فذلك المبادئ ملكات مخلوقة في الانسان  
والله على الصفات وفاقا واما في الواجب تعالى فهي صفات زائدة  
على الذات موجودة في الخارج غير وجود الذات بافناء الذات اياها  
بواسطة ترتيب على الذات الامار عند الاشاعة كما كانت زائدة كذلك  
في المخلوقات عين الذات عند الحكماء ولما ان الذات المقدس غير محتاج  
الى صفات زائدة عليه في ترتيب الآثار بل جمع الآثار بترتيب على الذات

بلا واسطة صفة زائدة على ذاته عندهم والكلام ههنا في العلم الذي هو من جملة الآثار المترتبة على تلك المبادئ فالعلم بمعنى المبدأ عين الواجب تعالى عند الحكماء أو غيره عند الاشاعرة والعلم المترتب على ذلك المبدأ غير الواجب وفاقا اذا كان المعلوم غيره وبالجملة القول بعينية العلم بمعنى المبدأ لا ينافي القول بعينية العلم بمعنى اثر المترتب على ذلك المبدأ للمعلوم مطلقا كما لا يخفى قال الش. معللا بان الانقسام اى تخصيصا معللا اى كونه محتاجا اليه كما يدل عليه قوله ولا حاجة اليه وتلخيص الكلام والتعليل كما يدل عليه قوله ولا حاجة اليه لولا يخص العلم المقسم ههنا بالخصولى او الحادث لزم جريان الانقسام الى القسمين فى مطلق العلم لكنه لا يجرى فيه وانما يجرى فى الخصولى والحادث ولقائل ان يقول بطلان التالى مبنى على ان انقسام المطلق الى القسمين يستلزم انقسام كل ما هو اخص منه اليهما فم يقوم هذا الدليل على خلاف مدعا بان يقال لا يجوز ان يحمل على الحادث اذ من العلم الحادث ما هو حضورى كعلمنا بذواتنا فلو حمل المقسم ههنا على مطلق الحادث يلزم انقسام الحادث الحضورى اليهما فيلزم جريان الانقسام فى الحضورى واللازم بط. بل نقول لا يجوز ان يحمل على الخصولى ولا على الحادث والا لانقسم قسم البدهى وقسم النظرى اليهما ايضا واللازم بط لا يقال البطلان المذكور مبنى على ان انقسام المطلق يوجب انقسام كل صنف وفرد شخصى لانا نقول لاشك ان عنوان الخصولى والحادث من عوارض افراد العلم ولبس شئ منهما نوعا منطقيا فان كان مبنيا على ان انقسام المطلق يوجب انقسام الانواع المنطقية فلا يثبت بطلان التالى وان كان مبنيا على ان انقسام المطلق يوجب انقسام الانواع اللغوية الشاملة للاصناف وعوارض الانواع فيلزم ما ذكرنا قطعاً والحق ان حمل مراد القائل على ذلك مما لا يخفى بشأن المحقق اذ لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل مراده انه لو جرى الانقسام اليهما فى المطلق لم يمتد بهم

جريان

جريان الانقسام اليهما فى الحضورى والقديم كما جرى فى الخصولى والحادث وذلك التوهم غير مناسب لا يجاب توهم جريانه فى علم الواجب تعالى مع ان فضيلة التعميم والفائدة المترتبة عليه لا تعادل لتقيضة ذلك التوهم اذ الغرض من التقسيم بيان الاحتياج الى المنطق بكلا قسميه بواسطة وقوع الخطأ فى كل من التصورات والتصديقات وهذا الغرض يحصل بمجرد تقسيم الخصولى والحادث كما لا يخفى قوله لتقسيم التصور والتصديق لام الغرض دل على ان تقسيم العلم اولا الى التصور والتصديق لمجرد التمهيد لتقسيمهما الى البدهى والكسبى لان بيان الاحتياج الى كلا قسمى المنطق يتم بذلك وان لم يتم بمجرد تقسيم العلم ولا الى البدهى والكسبى كما لا يتم بمجرد تقسيمه الى التصور والتصديق ولك ان تحمل اللام على العاقبة قوله الذى بمنزلة تقسيم العلم آه اشارة الى دفع سؤال يتوجه على القائل هو ان الاستدلال المذكور على تقدير صحته انما يدل على وجوب تخصيص التصور والتصديق التقسيمين الى البدهى والكسبى لاعلى وجوب تخصيص العلم وحاصل الدفع ان التقسيم الى البدهى والكسبى وان وقع تقسيما ثانويا الا ان قسمى البدهى والكسبى قسمان اوليان لمطلق العلم اذ ليس لمطلق العلم قسم آخر غيرهما بخلاف تقسيم المقدار اولا الى الكم المتصل والمنفصل ثم تقسيم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمى فانها انقسام ثانوية للمقدار كتقسيمه اليهما البنية اذ للمقدار اقسام اخرى هي اقسام المتصل والجملة ان تقسيم كل من التصور والتصديق الى البدهى والكسبى بمنزلة تقسيم مطلق العلم اليهما الماذكر او ما قبل لان قسم القسم قسم فقيهاته لا يدفع اصل السؤال قوله وهو منتصف بالبدئية بالمعنى المشهور الذى هو الاحتياج الى النظر وعدم الاحتياج اليه نعم البداهة والكسبية بالمعنيين المشهورين متقابلان تقابل العدم والملكية لكن يكفى فى هذا التقابل كون العدم سلبا عن موضع قابل للسلب

بحسب نوعه او بحسب جنسه وههنا كذلك لانه لا يجوز اعتبار القابلية  
بحسب الشخص والاسما كان بعض العلوم الحادثة الحصولية يديها  
ايضا وهو العلوم الاولى اذ لم يمكن باشخاصها نظرا بالاحد فحين ان اعتبر  
هو القابلية بحسب النوع او بحسب الجنس وسيصرح الشئ ان تصور  
الشئ المعين كتصور الانسان مثلا نوع من مطلق التصور وكذا  
التصديق بنسبة معينة نوع من مطلق التصديق ولا شك ان كل واحد  
من الانسان والتسمية المعنية معلوم لنا بالعلم الحصول ومعلوم للواجب تعالى  
بالعلم الحضورى والقديم فعلمنا وعلم الواجب تعالى بهما فردان لنوع واحد  
احدهما قابل للنظر بحسب شخصه وهو علمنا بهما والاخر قابل له بحسب  
نوعه وان لم يكن قابلا له بحسب شخصه على ان كونه قابلا له بحسب جنسه  
مما لا ريب فيه الا ان يمنع تجانس علمه تعالى لعلومنا وتعالى كاذكروا  
في صفاته تعالى ولعل لاجل هذا حل كلام الشئ على المنع كما يظهر من قوله  
فلا يتم الدليل المذكور والافلاظ ان يحمل على المعارضة ولقائل ان يقول  
لو كان العلم الحضورى غير منقسم اليهما لزم استدلالهم على ان بعض  
الحصولى نظرى وبعضه يديى بطريق لزوم الدور او التسلسل لجواز  
ذلا يلزم من كون كل علم حصولى نظريا الدور او التسلسل لجواز  
ان يكون كل علم حصولى نظريا وينتهى سلسلة الاكتساب الى علم  
حضورى يديى قوله مع عدم التقييد آه يشير الى ان قول الشئ  
على انه تخصيص آه ليس علاوة تسليم ماسبق لان كونه تخصيصا  
من غير مخصص معنى على عدم التسليم بل علاوة بطريق الترفى من المنع  
الى الاستدلال قوله واما القول بان الحدوث والحصول آه جواب  
بتغيير الدليل على بطلان القائل بان يقال لو صح جريان الانقسام اليهما  
فى المطلق لم يكن التقسيم صحيحا حاصرا لاقسامه لان من العلم ما ليس  
يديى ولا كسبى بشاء على ان الحدوث والحصول معتبر فى مفهومهما  
ثم ان مراد هذا القائل ان الحدوث والحصول او ما يجزئى مجزئيهما

من القيود

من القيود المتخصصة لليديى والكسبى بالعلم الحصولى او الحادثة معتبر  
فى مفهومهما لان عدم التوصيف بهما اصطلاحا انما يدل على انهما  
مقيدان بقيد يخصهما بغير الحضورى والقديم لاعلى انهما مقيدان  
باحد القيدىن المخصوصين لان التقييد باحدهما سبب لعدم التوصيف  
اصطلاحا ويجوز عموم السبب فلو جعل السبب دليلا على السبب  
المخصوص لم يتم ذلك الدليل وانما يتم لو جعل دليلا على سبب ما قوله  
فضممه ظاهرا اما اولا فلانهما بوصفان بالبداهة فى الاصطلاح  
المشهور كما سبق من المحشى فعدم التوصيف اصطلاحا ماما ثانيا فلان  
عدم توصيف الحضورى والقديم الشاملين لعلم الواجب تعالى اصطلاحا  
لا يدل على عدم انصافهما باحد القسمين فى نفس الامر لجوار ان يكون  
علم توصيفهم حسدا عن سوء الادب لا بهما التوصيف كون علم  
الواجب تعالى من شأنه النظر واما ثالثا فلان كل قديم حضورى وليس  
بالعكس كما فى علمنا بذواتنا فبينهما عموم مطلق عند الجمهور وعموم  
من وجه عند الشيخ لان بعض القديم حصولى عنده كعلم الواجب  
بالسلسلة فعدم توصيفهما معا على تقدير ثبوته انما يدل على وجوب  
اعتبار كلا القيدىن معا على مذهب الشيخ واعتبار قيد الحصولى على  
التعيين على مذهب الجمهور لا على اعتبار احدهما كما هو مدعى  
القائل اللهم الا ان يكون المراد بعدم توصيف الحضورى والقديم هما  
اشارة الى ان هناك قائلان يقول احدهما بوجوب اعتبار قيد  
الحضورى مستدلا بان القديم لا يوصف بهما وكل ما هو حادث واو كان  
حضوريا موصوفا باحدهما ويقول الاخر بوجوب اعتبار قيد  
الحضورى مستدلا بان الحضورى لا يوصف بهما وكل ما هو غير  
الحضورى يوصف باحدهما بناء على ان القيد لم يخصص فى الحضورى  
عند هذا القائل كما هو مذهب الجمهور واعلم ان قوله الا ان يكون مبنيا  
آه يدل على ان وجه الضعف هو الوجه الاول من الوجوه التى ذكرناها



وانما ذكرناها تنبيهاً على ما فيه واعلم انك قد عرفت ان قوله واما القول بان الحدوث آه جواب عن منع دليل بطلان التسالي بتغير الدليل عليه وقوله فضعه ظاهر منع لعدم توصيفهما بهما وقوله الا ان يكون آه اثبات اقم بالتحريز والبناء على اصطلاح البعض وقوله لكنه لا يقتضي آه منع المقدمة الاخرى من ذلك الدليل الذي اثبت مقدمة المقدمة بالتحريز والبناء على اصطلاح البعض كما لا يخفى قوله كما وقع عن بعضهم آه اي اعتبار قيد الحدوث او الحصول في مفهومه البدهي وانكسبي قد وقع عن بعضهم لمجرد اصطلاح منه لاستدلال بهذا الدليل اذ لا معنى له قطعاً اذا استدلال انما يكون على اصطلاح الغير لا على اصطلاح نفسه لانه بدهي عنده نعم لاصطلاحه على ذلك وجه مرجح عنده البته لكنه كلام اخر ثم ان الاولى للمحشى ترك هذا القيد ههنا يشعر بان اعتبار احد القيدتين في مفهومهما ليس مرضياً عند الجمهور وانما هو اصطلاح البعض وغرض القائل تطبيق الكلام على اصطلاح المشهور عند الجمهور كما لا يخفى الا ان يقال هذا القيد غير داخل في مقول قول القائل وانما هو من المحشى لبيان ان هذا القول كما وقع عن بعضهم فلا بعضهم فلا غير قوله فاندفع ما قيل اي اذا ثبت ان العلم الحضورى والتقديم يوصفان بالبداهة بالمعنى المشهور وان الاصطلاح المشهور لا يجب تطبيقه لغير المشهور فاندفع ما قيل لان ذهابه الى عدم توصيفهما بالبداهة لا يوجب عدم توصيفهما في نفس الامر نعم يوجب صحة اصطلاح المذاهب عليه لكنه لا يقتضي تطبيق الاصطلاح المشهور على هذا الاصطلاح كما سبق ونحن نقول بصدد الاصطلاح المشهور وبذلك يظهر فساد ما قيل فيه انه موجه بوجه ان ارتكيب التخصيص مبنى على ذلك الذهاب فدفعه بما ذكر لا يكون واقعا على طريق المناظرة ولذا في قوله لكنه لا يقتضي آه قد برر انتهى وتحقيق الكلام ههنا هو انه لا شك لاحد ان في تخصيص العلم في مثل هذا المقام

ذهاباً

ذهاباً منه الى مثل ما ذكر لكن كلام القس ههنا في انه لما لم يمنع مانع في مثل هذا الموضوع عن تعميم العلم للقسم ووجد مقتضى لفظاً ومعنى لم يناسب الاتفاقات الى ما ارتكبه بعضهم من التخصيص المبني على آراء فاسدة وليس الكلام ههنا ان البعض خصصة بلا وجه حتى يحاسب عنه بان له وجهها في زعمه كما لا يخفى واما ما اشار اليه القائل بقوله وهو عين وجود الشخص المعلوم وبقوله وهو العلم الالهي من الاستدلال على انهما لا يوصفان بالبداهة والكسبية في نفس الامر ولتحصيل استدلاله ان العلم الحضورى لكونه عبارة عن الموجود الخارجى ليس من شأنه الحصول بالنظر اذ لا يترتب على النظر الوجود الذهني فكما لا يكون كسبياً لا يكون بداهياً لان البداهة والكسبية متقابلان تقابل العدم والملكة الذي يشترط فيه قابلية الموضوع للميلوب وكذا العلم الالهي ليس من شأنه الحصول بالنظر فحقه بحث اما اولاً فلانه ان اراد ان العلم الحضورى عين وجود الشخص من حيث حضوره عند المدرك فكونه من هذه الحية غير قابل للحصول بالنظر ثم واما ثانياً فلو سلمنا ان شخصه غير قابل فلان ان نوعه او جنسه غير قابل ايضا بل كونه قابلاً له بحسب النوع او الجنس ظاهر فليكن التقابل بينهما حقيقة لا مشهوراً وكذا الكلام في العلم الالهي واما ثانياً فلان العلم الحضورى ليس عين الوجود بل عين الموجود الخارجى لما سبق ان العلم الحضورى متحد مع المعلوم ماهية ووجوداً والعلم الحضورى متحد مع ماهية لا وجوداً واما رابعاً فلان العلم القديم لا يمتنع في العلم الالهي بل يشمل على القول العشرة على زعم الحكماء ايضا كما ان العلم الحضورى غير متضمن في الشخص بل يشمل اكثر الكليات وهذان الاخيران ان اشارت اليهما في الحاشية حيث قال في بيان الخصال والتقصان اما اولاً فلان العلم الحضورى ليس عين وجود الشخص المعلوم او وجود غيره بل حضوره الخارجى واما ثانياً فلان تفسير العلم القديم بالعلم الالهي تفسير الاعم بالاخص لان العلم الالهي هو

علم الباري تعالى والعلم القديم بعينه وعلم العقول انتهى وانما صبر عنهما  
بالمخائل اى المحل التى يتخيل فيها الخلل والنقصان ويظنان فيها الامكان  
ان فاعهما بان مراده عين الشخص الموجود على ان يكون اضافة الوجود  
من اضافة الصفة الموصوف وبان مراده انه لو عمم من الحضورى والقديم  
لدخل العلم الحضورى بالشخص والعلم الالهى ايضا مع انهما ليسا  
عن شانهما الحصول بالنظر فلو دخل في المقسم ايضا لم يكن التقسيم  
الى البديهي والكسبي تقسيما حاصرا وانما خصص الاستدلال بهما  
لامكان المنازعة في غيرهما اما في العلم بالكليات فلان الكليات عند منكري  
وجودها الخارجى لبس لها الا الوجود الذهني والوجود الذهني من شانه  
ان يترتب على النظر وكذا الجزئيات المدومة في الخارج بخلاف  
الاشخاص الموجودة واما في علم العقول فلانه يجوز ان يكون علمهم حادثا  
وان كان قديما عند الحكماء وبعد حدوثه ان يكون بعضهم حاصل بالنظر  
كما استدل جبريل على حسن عاقبة بامانة المصريح بها في القرآن والمانع  
يجوز ان يستند على خلاف مذهبه على ان المنع توجه من جانب المتكلمين  
فلا يكون الاستناد الى خلاف المذهب وتخصيص الكلام بمذهب الحكماء  
من كل وجه مما لا يلبق في هذه الرسالة المعمولة لبيان مذهب المتكلمين  
في العقائد وانما حملنا التخيل على معنى الظن لان التخيل المتعلق بتقيض  
البقين لا يورد في مقام البحث لانه ظاهر الفساد واعلم ان ما قبل دليل اخر  
على وجوب تخصيص المقسم ومثمل على اثبات المم من دليل الفسائل  
الاول اعني قوله اذا العلم الحضورى والقديم لا يوصفان وكلاهما  
مندفعان بدفع واحد كما اشرنا ولذا اخره الى هذا المقام قوله واما  
ما استدله على ذلك اى على ان الحضورى والقديم لا يوصفان بهما فهو  
دفع المنع المشار اليه بقوله فضعه ظ باثبات المم والاستدلال عليه ويجوز  
ان يكون الاستدلال على وجوب التخصيص كما يشعره تفريع قوله فهما  
وصفان للعلم الحصول آه اى فلو عمم المقسم لم يكن التقسيم حاصرا

فهو جواب عن النظر بتغير دليل آخر ويجوز ان يكون الاستدلال  
على عدم جريان التقسيم بمعنى جريان الانقسام في الحضورى والقديم  
فيكون دفعا للنظر السابق باثبات المم قوله من ان البداهة والكسبية  
آه لعل مراد هذا المستدل ان مفهوم البديهي وجودى كالكسبي فانه  
عبارة عن العلم الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لايجاد المخلوق الى الانفكاك  
عنه سبيلا واما عبارة عن نسبة مجرد العقل كافي المواقف فالبداهة  
عبارة عن كون العلم بحيث يلزم نفس المخلوق او عن كونه بحيث يثبت  
مجرد العقل وليست البداهة عبارة عن عدم الكسبية مقابلة لها تقابل  
الايجاب والسلب لا تقابل العلم والمملكة حتى يلزم ان يتصف بهما كل  
علم غير كسبي بناء على ان المتقابلين بالايجاب والسلب متناقضان  
لا يرتفعان عن شيء موجود من الاشياء وان المتقابلين بالعدم والمملكة  
وان لم يكونا متناقضين الا ان قابلية الموضوع للمسلب بحسب النوع  
او بحسب الجنس كافية في تقابلهما وكل فرد من افراد العلم الحضورى  
والقديم بل للكسبية بحسب نوعه او بحسب جنسه بلا شبهة كما سبق  
واذا كانت البداهة امرا موجوديا لا يحصل بمجرد عدم الكسبية كان  
حصولها متوقفا على قيد زائد على ذلك العدم المقابل لتقابل العدم والمملكة  
كانه زائد على العدم المقابل لها بالايجاب والسلب بمعنى ان في البداهة  
قيدا لا يتحقق في كل ما يتحقق فيه هذان العدمان بل في بعضه ولا شك  
ان ذلك المعنى هو العلم الحصولى او الحادث فالعلم الحضورى  
والقديم لا يوصفان بالكسبية لا يوصفان بالبداهة فهما وصفان مختصان  
بالحصولى او الحادث وهذا البيان سقط ما قاله المحشى والمتفقون اثره  
في وجه الذهن لان كون البداهة صفة وجودية مم ولو سلم فلان عدم  
انصاف العلم الحضورى والقديم بالامر الوجودى انتهى ما في الحاشية  
وذلك لان مراد القائل بالامر الوجودى لبس مطلق الامر الوجودى  
حتى يلزمه القول بان العلم الحضورى والقديم لا يتصفان بالامر وجودى

فمنع اذ لا يقول به عاقل بل مراده الوجود الذي لا يتحقق فيه عدم الكسبية  
بشهادة التعريفين للديهي فيعد تسليم ان البداهة عبارة عن امر  
وجودي كذلك لا يتوجه المتع الثاني نعم ينجم منع كونها صفة وجودية  
والاستدلال بالتعريفين دوري لانهما لما كين بان العلم الحضورى  
والقديم لا يوصفان بالبداهة والكسبية ومتفرعان على هذا الحكم  
على ان الديهي المعرف بهذا الاخص من الديهي المراد ههنا ضرورة  
ان العقل غير مجرد في اثبات الحريات والحدسيات وان اراد من مفهوم الديهي  
والوجودي غير التعريفين فعلية البيان فان قلت قولهم البداهة  
والنظرية تختلفان بحسب الاشخاص والاوقات يدل على انها  
يتواردان على محل واحد وهو العلم الحضورى والحادث لان الكسبية  
انما توجد في احدهما وبهذا القدر ثبت المطسواء كانت البداهة معنى  
وجوديا او عديما مقابلا لها تقابل العدم والملكية المشهور الذي يشترط  
فيه قابلية الموضوع قلت اما اول فلان حل التقابل بينهما على المشهور  
او ما هو حكمه في كون البداهة عارضة تقابل بحسب الشخص بط قطعا  
والام يكن العلوم الحضورية او الحادثة بديهية ضرورة انها ليست تقابلة  
بحسب اشخاصها والا لكانت حاصلة بالنظر في وقت ما وبعد تعميم  
الموضوع عن القابل بحسب النوع يدخل في الديهي العلوم الحضورية  
والقديمة كما سلف واما ثانيا فلان القيام وعدم القيام مما يختلفان  
بحسب الاوقات مع انهما متناقضان لا يرتفعان عن شئ واحد وبالجملة  
الحق ما ذكره الش فيما سلف من انه لا علم الا وهو بديهي او كسبي بالمعنى  
المشهور وان كان بينهما تقابل لعدم والملكية هكذا حقق المقال قوله  
من غير تردد ولا تجوز لوقيل من غير تجوز لكفى الا انه استغناء القيد الثاني  
من الاول ومثله مردود قوله والشك تصورهما اى تصور كل واحد  
منهما وليس المراد ان الشك مجموع التصورين والا لكان قيل لم يرد  
مشكوك فيه مجازا من باب توصيف الجزء بحال الكل وانما قال هكذا

للاشارة

للاشارة الى ان الشك لا يشارك في الطرفين يستحيل تحققه في طرف بدون  
تحققه في طرف اخر وبهذا اندفع ان الشك لما كان عبارة عن مجموع  
التصورين لم يدخل في العبارة المشهورة لان مدلولها ان التصديق ادراك  
احدهما لا مجموعهما ولا غيرهما على ان ادراك المجموع يصدق عليه  
ادراك احدهما قوله والشك تجوز آه اى تصور احدهما جوازا  
مرجوحا ولذا قال مع ظن الاخر وليس المراد الحكم بالجواز لانه حكم عقلي  
يعنى لا ظني ولا موهوم قوله بان المتبادر آه لانه بحسب الوضع يدل  
على الحكم فالتبادر ادراك على سبيل الحكم والحكم لا يوجد بدون التصديق  
واما نقل عن المحشى من ان زيادة افعال كيد التمسك تستعمل في الاحكام  
لا في التصور فعليه ان يؤكد المدرك لا يدل على كون الادراك مؤكدا محققا  
كتصور معنى التحقيق ولو سلم فالاداء ههنا مأخوذة بمجرد الربط  
للافادة معنى التحقيق والانخرج الظن قطعا قوله بخلاف قولهم  
وقوع النسبة آه اذ هو لم يشتمل على صورة الحكم فيهم الادراك المقارن  
الحكم وغير المقارن ثم اقول عدولهم عن هذه العبارة الاخصر الى العبارة  
المفصلة ليس الا لافادة هذا المعنى المتبادر ولا يوجد الى غير هذا فلا وجه  
لتصدير الجواب بالامكان قوله بانه اراد انه يمكن آه يعنى بحمل قوله  
لانه يدخل فيها على القضية الممكنة ويحمل الدخول على الدخول وهما  
لانه لا يمكن الدخول عقلا لما سلفنا ولا يخفى ما فيه من التكلف ولذا صدره  
بالامكان قوله اختلفوا في ان آه اعلم ان التصديق هو الادراك  
المتعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها على وجه الاذعان عند المتقدمين  
والمؤخرين وان ذهب الاثام الى انه مجموع التصورات الثلاث مع الحكم  
نعم بين الفريقين فرق في الحكم انه نفس ذلك الادراك الاذعانى هو الحكم  
عند القدماء وليس بذلك حكم عند المؤخرين بل الحكم عندهم شئ اخر  
مقارن له هو فعل نفساى لادراك عند بعض المؤخرين والاول هو  
التحارر عند المحققين قوله باعتبار المتعلق اى بان يكون بين متعلقين مابينة

كلية اذ السلب الكلي صادق من الطرفين على المذهب الاول وحق  
صادق على المذهب الثاني فمنهم من قال آه والذي ساقهم اليه ما توجه  
على القائلين بعدم الامتياز باعتبار المتعلق من الاشكال القوى  
من ان التحقيق ان العلم عين المعلوم ذاتا والمغايرة بينهما اعتبارية  
فلو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق يلزم ان لا يمتاز التصور  
عن التصديق بحسب الذات والماهية مع ان كونهما نوعين متباينين  
بالذات مسلم عند الكل ومعلوم باختلاف اللوازم وتباينهما لان تباين اللوازم  
يدل على تباين الملزومات وذلك لان التصديق متحد مع وقوع النسبة  
اولا ووقوعها ذاتا ووقوعها اولا ووقوعها متحد مع التصور المتعلق به ذاتا ينتج  
ان التصديق متحد مع التصور ذاتا وكذا العكس قوله من النسبة واطرافها  
اي من النسبة المعهودة التي اضيف اليها الوقوع اولا والوقوع وهي النسبة  
التي بين بين قوله فيكون بينهما امتياز باعتبار المتعلق ايضا اي كما كان  
بينهما امتياز باعتبار الذات اي قد منها من تباين اللوازم والاثار الايري  
ان من تصور النسبة المطلقة او المتصورة لا يحصل له حالة زائدة واذا صدقها  
بحصله من الاتساع والانتفاء ما لا يخفى ثم اعلم ان هذا المذهب  
لما اخرجنا ولذا احتاجوا الى النسبة الاخرى وانتوا في القضية نسبتين  
وبنقل عقدهم وينكشف اشكالهم قوله ومنهم من قال آه وهم المتقدمون  
والذي دعاهم اليه الوجدان الصادق بان وقوع النسبة اولا ووقوعها  
متحقق في الذهن في صورة الشك وان الحاصل بعد التصديق هو الحاصل  
في صورة الشك ولبس هناك شيء اخر حصل في الذهن بعد وايضا امتياز  
باعتبار المتعلق يلزم احد المفسدات الثلاثة اما ان لا يحصل الوقوع  
اولا والوقوع في الذهن في صورة الشك وهو بطبيعة لان الشك يقتضي  
بماهية التعلق بطريق الايجاب والسلب واما ان يكون اجزاء القضية  
خسمة الطرفين والنسبة بين بين والوقوع اولا والوقوع متعلق الشك  
والنسبة الاخرى هي متعلق التصديق ولم يقل به احد واما ان يكون الشك

والوهم

والوهم والتحليل تصديقات ايضا وهو بط ايضا عند اهل التحقيق  
قوله فلا امتياز بينهما آه قال في الحاشية يظهر من هذا التقرير ان  
المغايرة الذاتية بين التصور والتصديق هي المغايرة بحسب ذاتهما  
ونفسهما لا بحسب متعلقهما وان كانت المغايرة اعتبارية كما يدل عليه قوله  
قوله لا باعتبار المتعلق فمن اعترض عليه بان المغايرة الذاتية بينهما يتنافى  
ما هو الحق المختار عنده من ان العلم عين المعلوم بالذات غير الاعتبار  
اذ قد تعلق التصور بنفس التصديق فقد بعد عن الحق مع وضوحه  
فلا تغفل انتهى ونخلص ما ذكره بعض المحققين هما ان المغايرة بين الامرين  
قد يكون باعتبار امر خارج عنهما بحيث لو قطع النظر عن ذلك الامر  
الخارج لم يكن هناك امران كالمغايرة بين زيد ما خذنا مع وصف الكتاب  
وبينه ما خذنا مع وصف الضحك فذلك المغايرة تسمى اعتبارية بمعنى  
ان المغايرين حقيقة هما اعتباراتهما لاذاتهما لانها واحدة وقد يكون  
باعتبار امر ذاتي فيتحقق هناك ذاتان مستقلتان فذلك المغايرة تسمى  
ذاتية لما ان المتغايرين ذاتا هما سواء اشتركا في ذاتي اخر كالانسان والقرص  
اولا كالمقولات العشرة ثم ان الامر الذي هو منشأ المغايرة الذاتية اما ان يكون  
امرا حقيقيا كالصورة النورية لانواع الاجسام فهذه المغايرة مغايرة  
ذاتية حقيقية لكون منشأتهما امرا حقيقيا واما ان يكون امرا اعتباريا  
كافي المجموع المركب من العارض والمعرض والمجموع المركب من ذلك  
المعرض والعارض الاخر لزيد لزوم وزيد البتة فالمغايرة بين هذين  
المجموعين ذاتية اعتبارية لكون منشأتهما امرا اعتباريا ولو كان كذلك اختلف  
في المجموع والمغايرة بين التصديق والتصور في هذا القبيل اعني المغايرة  
الذاتية الاعتبارية وهو مراد لبس والحشي فان قولهما لا باعتبار المتعلق  
يدل على ان المغايرة بالذات فلا اعتبار مدخل في تلك المغايرة الذاتية  
وهي المغايرة الذاتية الاعتبارية لا الحقيقة اذ لا مدخل للاعتبار في الماهيات  
الحقيقية فقد ظهر ان لبس مراد الحشي من المغايرة الاعتبارية ما يقال



المغارة الذاتية كما توهمه بعض القاصرين وتحقيق الكلام ههنا ان الش  
الحقق صرح في حاشية التجريد بان التصورات ليست بمثابة متحدة بحسب  
النوع وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم يغير تصور مفهوم آخر  
بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغير التصديق بنسبة اخرى  
بالنوع الذي يرشدك الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل  
يغير التصديق بعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا من اشخاص  
الانسان وليس له تحصل منتظر بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم  
من حيث انه يقبل التوصلات الذهنية التي تلحقه باعتبار قيامه باشخاص  
الاذهان فهو كل نوع مغاير في ذاته للعلم بغيره وبالجملة ان العلم طبيعة  
جنسية متحدة مع المعلوم وهما عبارتان عن الصورة الحاصلة وتلك  
الصورة عوارض ذهنية تلحقها في الذهن وتلك العوارض مندرجة تحت  
كليات متعاقبة هي مقارنة الصورة للاذعان ومقارنتها لعددهم فيانضمامها  
الصورة يحصل ماهيات التصور والتصديق ويكون العوارض الذهنية  
الكليّة فصولا لهما ثم انهما جنسان قريبان لما تحتكما ويضم اليهما  
عوارض ذهنية كليّة اخرى اخص من العوارض الاولى كالمقارنة  
للاعيان الخصوصية بنسبة معينة مقارنة عدده لمفهوم معين ويكون  
المجموع المركب نوعا للتصور والتصديق فلا تصور انواع حقيقية تعدد  
المفهوميات والتصديق انواع يعدد النسب فقد تحققت ان العوارض  
الذهنية للصورة الذهنية كانت فصولا لما هيات التصور والتصديق  
وانواعهما وان طبعي التصور والتصديق كانا جنسين قريبين لتلك  
الانواع وان الصورة كانت جنسا بعيدا لها في صورة تصور التصديق  
ان صورة النسبة مع عوارضها الذهنية تصديق وصورة هذا المجموع  
المركب من الصورة والعوارض مع عوارض ذهنية اخرى مقابلة للعوارض  
الاولى تصور ولا محذور فيه اذ لا يلزم من اتحاد المعلوم مع مطلق الصورة  
التي هي جنس بعيد اتحاده ذاتا مع التصور والتصديق الذين هما جنسان

قربان

قربان فضلا عن اتحاد قطع الانواع المندرجة تحتها حتى يرد ذلك الاعتراض  
بل لا يرد ايضا لانه ان التصور والتصديق نوعان حقيقيان وان ورد  
عليه لزوم اجتماع المثليين في محل واحد هو النفس عند تصور مفهومين  
او تصديق شيئين ولذا ذهب الش الى ان التصور والتصديق جنسان  
لانواع حقيقيتان لئلا يلزم تمثيل التصورات وتمثيل التصديقات  
التصورات وتمثيل التصديقات على ما ذكره في حاشية التجريد فلا يرد  
كلا الاعتراضين قلت قلت العوارض الذهنية انواع الوجود الذهني  
ولواقع الوجود ذهني كان او خارجا زائدا على ماهية كل ممكن غير  
في قوامها فكيف يدخل فيها لواحق الوجود قلت ان اريد ان اشخاص  
العوارض الذهنية تابعة لوجودها الذهني فلم يكن لم يجعل اشخاص  
العوارض فصولا وانما جعلنا ماهياتها الكليّة كان الوجود زائدا عليها  
ايضا وان اريد ان ماهيات العوارض تابعة للوجود الذهني فهو مم  
وهنا كما ان انواع الكاتب مغاير لنوع الشاعر مع ان الكتابة والشعر  
من العوارض التابعة للوجود الخارجى بحسب اشخاصها لا بحسب  
نوعها ولذا كانت ماهيات الكتابة والشعر الكليتين معتبرتين في نوعي  
الكاتب والشاعر قطعا وقد خفي هذا على بعضهم فقال ما قال نعم  
يتم على هذا التحقيق ان التحقيق ان الكليّة الجزئية حقيقة من اوصاف  
العلم لاني اوصاف المعلوم ولو كانت العوارض الذهنية معتبرة في العلية  
ايكون من اوصاف العلم حقيقة ضرورية ان الكليّة والجزئية عبارتان  
عن مطابقة الصورة الذهنية للكثيرين وعدم مطابقتها وان شئ  
من الصورة المتكيفة بالعوارض الذهنية عطايق لكثيرين وانما  
العطايق لهم الصورة المعراة عن العوارض الذهنية والشخصات  
الخارجية واما عدم مطابقة الصورة المتكيفة بالشخصات الخارجية  
فقطلة واما عدم مطابقة الصورة المتكيفة بالعوارض ان ذهنية الكليّة  
او الجزئية فلان العوارض الذهنية تابعة للوجود فلا تعرضها خارج

الذهن والمعتبر في الكثير ان يكون كثيرين في الخارج وينطبق عليهم بحسب الوجود الخارجي والجواب ان العوارض الذهنية لم تعتبر في طبيعة العلم التي هي طبيعة الجنسية البعيدة وانما اعتبرت في طبيعة التصور والتصديق كما تحققت ولا بد عليهم قولهم ان الصورة الذهنية من حيث قيامها بالذهن علم ومع قطع النظر عنه معلوم فقد اعتبر القيام بالذهن وهو عارض ذهني لان ذلك معتبر في ماهية العلم بطريق التقييده لا بطريق الجزئية ولقائل ان يعود الى ان الصورة المقيدة بقيد القيام بالذهن غير مطابقة لكثيرين بل المطابق هو الصورة المعرأة عن هذا القيد ايضا فلزم ان يكون الكلية والجزئية من اوصاف المعلوم لامن اوصاف العلم ولا يخلص الا بان يقال مرادهم من المعلوم هناك هو الامر الخارجي وهو مذهب المص كما صرح به في قسم الكلام فرادهم ان الكلية والجزئية لا تعرضان للماهيات في وجودها الخارجي وانما تعرضان في وجودها الذهني لكونتهما من المعقولات الثانية ففي قولهم انهما من اوصاف العلم حقيقة تسامح والمراد انهما من اوصاف الصورة التي هي من حيث قيامها بالذهن علم نعم على رأي من قال ان المعلوم هو الصورة الذهنية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن يكون الكلية والجزئية في الحقيقة من اوصاف المعلوم لامن اوصاف العلم وبالجملة اعتبار العوارض الذهنية في ماهية التصور والتصديق بل في ماهية مطلق العلم بما لا يخفى على من تتبع الكتب وانهما ماهيتان متباينتان باعتبارهما بالاحقيقا كفهوم الكاتب والضاحك وبذلك ينحل الاشكال السابق نعم لو ازم ماهية التصور والتصديق من احتمال الصدق وعدم الاحتمال متباينة حقيقة وذلك لا يدل على ان التباين بين الماهيتين الملتزمين حقيقي لا اعتباري كما ان الكاتب يستلزم اثارا مخالفة متباينة لحركة اليد كما لا يخفى قوله واللوازم يشير الى دليل اختلافهما بحسب الذات والمباينة والى ان الحصر في كلام الش اضاف بالنسبة الى المتعلق لاحقيق قوله

هذا

هذا هو الحق اي عدم امتيازهما باعتبار المتعلق هو الحق بشهادة الوجدان الصادق على ان المدرك في صورة الازعان ليس امر متغير المدرك في صورة الشك بل هو في كلتا الصورتين امر واحد هو وقوع النسبة اولا وقوعها واما امتيازهما بحسب الذات والتنوع فلا يعلم بشهادة الوجدان بل بدليل اختلاف اللوازم وتباينها قوله ولهذا عدل لاجل كون حقا عند المحققين ومنهم المص عدل عن العبادة المشهورة لابهام تلك العبارة دخول الإدراكات الثلاثة والتصديق ايها ما ينسأ على ذلك المذهب الحق اذ لا يهتد على تقدير حقيقة المذهب الاخر وان عرف التصديق بعبارة مجتلة هي اذ ذلك وقوع النسبة اولا وقوعها لما اشار اليه آنفا وامثال هذا الكلام استندلال بالآثر على المؤثر اذ المعنى لو لم يكن ذلك المذهب الحق حقا عند المص لما عدل الى قيد الازعان لكنه عدل فلذا فرغ عليه قوله ففي العدول الى قيد الازعان آه شارحا لكلام الش مشير الى ان قوله وفي هذا اشارة الى العدول ولك ان تشير به الى هذا الكلام المشتمل الى قيد الازعان واشيار بقيد الازعان الى ان الازعان في كلام المص قيد في المعنى وان وقع احد ركبي الكلام في الظ اذ المعنى العلم ان كان ادراكا للنسبة على سبيل الازعان قوله ولا يذهب عليك اي لا يذهب خفيا عليك وانما يذهب بعد ظهوره عليك فتعلق كلمة على بالذهاب بتضمين معنى الخطأ وهو شايع في كلام البلغاء قوله ان متعلق التصديق آه هذه السالبة تضمن الضرورية الموجبة الغائلة بان متعلقه هو هذا التفصيل بالضرورة لا تضمن الموجبة المطلقة العامة الغائلة بان متعلقه هو هذا التفصيل بالفعل كما هو التامد والالام يتم للزوم في قوله والازم في كل تصديق آه فانه لما يتم اذ لم يلح على معنى ان التصديق لو احتاج الى ان يتعلق بهذا التفصيل ولم يمكن تعلقه بالامر الاجالي المحفوظ تبعاً لطرفي المحكوم عليه وبه ومرة لا خطتها ولذا كان ذلك الامر الاجالي معنى

حرفيا كما سيحكي في بحث الرابطة في تحقق كل تصديق تحقق تصديقات  
غير متناهية لان قولنا النسبة واقعة قضية اخرى مشتملة على امر اجالى  
اخر هو نسبة محمولها الى موضوعها اعني نسبة واقعة الى النسبة الاولى  
وقد فرض ان وجود التصديق نسبة قضية يتوقف على تفصيل متعلقه  
في التصديق بالقضية الثانية يحتاج الى تفصيل نسبتها المحملة ايضا بان  
يقال نسبة وقوع النسبة واقعة فيتحقق هناك قضية ثالثة مشتملة على امر  
اجالى ثالث فلا يحصل تصديق بقولنا زيد قائم مثلا لا بعد تصديق ان  
نسبة القيام اليه واقعة في نفس الامر وتصديق ان نسبة الوقوع الى  
نسبة القيام ايضا واقعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم في تصديق موجبة  
ان يتحقق في الذهن موجبات غير متناهية كل منها تصديق بها وفي تصديق  
السالبة ان يتحقق في الذهن سالبت غير متناهية كل منها تصديق بها وذلك  
ضروري البطلان بالوجدان من غير احتياج الى ابطاله بادلة بطلان  
التسلسل قوله بل الامر اجالى لا يقال هذا منافيا كما قال الشريفي المحقق  
من ان النسبة في طرفي الشرطية مفصلة وفي طرفي قولنا زيد قائم يناقضه  
زيد ليس بقائم محتملة لان قول الاجال والتفصيل من الامور الاضافية  
فكونه شيء محتمل بالنسبة الى شيء لا يتنافى كونه مفصلا بالنسبة الى شيء  
اخر الا يرى ان قولهم زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم في تأويل ان هذه  
القضية مناقضة لتلك القضية فمجموع اجزاء القضية فيه ملحوظة اجالا  
بعنوان القضية بخلاف الشمس طالعة فان الموضوع والحمول فيها  
ملحوظان تفصيلا ومن البين ان النسبة الملحوظة بين امرين مفصلين  
مفصلة بالنسبة الى النسبة الملحوظة بين امرين مجملين وان كانتا محتملة  
بالقياس الى العبارة المفصلة ضرورة ان وقوع النسبة كما يحتمل ان يكون  
مضمونا للتركيب الخبري يحتمل ان يكون مضمونا للتركيب التوصيفي والعبارة  
المفصلة ترفع الاحتمالات السابقة مع ان وقوع النسبة في القضية الموجبة  
مثلا ليس ملحوظا بعنوان وقوع النسبة والا لم يكن معنى حرفيا بل اسما

بل ملحوظ تبعاً للطرفين مرة. الملاحظ فيهما فهو محتمل بالنسبة الى العبارة  
المفصلة عبرتين قطعاً قوله اذا فصل صار ان النسبة واقعة لا يتحقق  
ان النسبة التي وقعت موضوعاً في العبارة المفصلة عبارة عن الاتحاد  
في الموجبة والسالبة لاعتناء الاتحاد في الموجبة والاتحاد في السالبة والا  
لكان الحكم في السالبة بمقتضى قوله اولست بواقعة بان الاتحاد ليس  
بواقع في نفس الامر وهو بطبيعة ضرورة واذا كانت عبارة عن الاتحاد  
في الموجبة والسالبة كانت نسبة مشتركة بينهما وهي النسبة بين اثنين  
فلذا صرح فيما بعد بان العبارة المفصلة دال على النسبة فعلي هذا لا يكون  
تلك العبارة تفصيلاً لمعلق التصديق على مذهب القدماء وانما يكون  
تفصيلاً لمعلق المأخرين القائلين بالنسبة بين معانيه يصرح بعد  
بان المصن اجازاً من مذهب القدماء في كلامه ههنا لا يخلو عن اضطراب  
بل الضواب ههنا ان يقول اذا فصل صار ان المحمول متحد وليس بمشدد  
وهذا الشكال قوى اورده بعضهم على المولى الخالي في مثل هذا المقام وتخير  
في دفعه الافاضل الاعلام وستعرف تحقيق الامر بعون الملك العلّام قوله  
احد بهما النسبة الحكمية الثبوتية وهي الاتحاد في الجملة والاتصال  
في الشرطية المتصلة والاتصال في المفصلة وانما سميت حكمية  
لانها متصفة بالحكم بمعنى الوقوع والا وقوع اذا الحكم قد يطلق عليهما  
كما يطلق على الادراك الذاق المتعلق بهما فيكون من نسبة الموصوف  
الى صفة ضرورة ان وقوع النسبة سواء فسر بمطابقة الواقع كما  
فسره الشيخ بخلو شئها وحصولها في الواقع صفة لها كما ان نفس تلك  
النسبة اعني الاتحاد والاتصال والاتصال في صفة الحكمية وكذا اعني  
وقوع النسبة صفة لها ولك ان تجعلها منسوبة الى الحكم بمعنى الازعان  
نسبة المتعلق الى المتعلق وانما سميت ثبوتية لانها امر ثبوتى وجودى  
لا عدى حيث لم يكن عبارة عن العدم كالاتي وقوع وخصت بالثبوتية  
مع ان الوقوع ايضا امر ثبوتى لانها امر ثبوتى دائماً اي في الموجبة والسالبة

مشاركة بينهما ولذا سميت بالنسبة بين بين كما سميت بمورد الإيجاب والسلب لأن الإيجاب والسلب أصنى الوقوع واللاوقوع إنما يردان عليها وبالنسبة التقيدية لأنها مأخوذة على وجه يكون مغنونا للركب التقيدي في قولنا قيس لم زيد ولذا لم يكن قابلا للاذعان به قوله والآخرى وقوع تلك النسبة أولا وقوعها أي مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها على ما فسر الشريفة بهما كما قلنا ولا يتوجه عليه لزوم أن يكون كل موجبة صادقة وكل سالبة كاذبة بناء على أن الصدق عند الجمهور مفسر بمطابقة الحكم للواقع أيضا لأن المطابقة التي كانت جزء من القضية هي المطابقة للواقع في رعم الحكم والمطابقة المأخوذة في مفهوم الصدق هي المطابقة بحسب نفس الأمر نعم يتجه عليه أن الظ أن يفسر بالحصول وعدم الحصول ولا داعي للعدول عن هذا الظ وبشير إليه في بحث الرابطة ويمكن دفعه بأن العدول للتنبيه على أن ما هو من أجزاء القضية هي النسبة الذهنية الموصوفة بالمطابقة أو اللامطابقة لأن النسبة الخارجية التي تطابقها تلك النسبة الذهنية ولا تطابقها تأمل قوله فيكون أجزاء القضية عندهم أي عند المتأخرين أربعة بالذات الأول المحكوم عليه وهو الموضوع في الجملة والمقدم في الشرطية والثاني المحكوم به وهو المحمول في الجملة والثالث في الشرطية والرابع النسبة الحكمية الثبوتية وهي الاتحاد والاتصال والانفصال كما عرفت والرابع وقوع تلك النسبة في الموجبة أولا وقوعها في السالبة. ويسمى الرابع عندهم بالنسبة السامة الخيرية كما يسمى بالحكم ويتعلق بكل من هذه الأربعة أدراك ولا يتعلق الاذعان بالبراهين ولا يتعلق التصور بالثلاثة الأول وكما يسمى الاذعان عندهم بالتصديق والحكم يسمى بالإيجاب والإيقاع في الموجبة وبالسلب والانزع في السالبة قوله بل بين طرفيها عطف على قوله ليس بين طرفي القضية أي يعني ليس الأمر كما ذهب إليه المتأخرون بل الأمر كما ذهب إليه المتقدمون من أن بين طرفيها

نسبة واحدة هي قائمة بالمحكوم به وهي اتحاد المحمول مع الموضوع في الموجبة وعدم اتحادهما مع في السالبة والاتحاد في نفسه قابل لأن يتعلق به الاذعان ولأن يتوجه إليه النفي والاثبات فيما إذا كان ملحوظا تبعا مرآة للاحظة طرفيه وإن لم يكن صالحا فيما إذا كان ملحوظا قصدا كما في قولنا ينحد المحمول مع الموضوع إذ لا يتوجه الاثبات فيه الاثبات للاتحاد المذكور وكذا لا يتوجه النفي والاثبات إلى نفس الثبوت إلا إذا كان معنا حرفيا ملحوظا تبعا مرآة للاحظة الطرفين نعم يستحيل تعلق الاذعان بالاتحاد مع قطع النظر عن وصف وقوعه ضرورة أن تعلقه به ليس مع قطع النظر عن تحققه في الواقع لكنه لا يوجب أن يكون متعلق الاذعان هو نفس وقوعه والالوجب أن يكون متعلقة في السالبة هو وقوع الاتحاد ضرورة أن تعلق الاذعان بذلك السلب أيضا ليس مع قطع النظر عن تحقق ذلك السلب في الواقع بل الحق أن الاذعان بتعلق بنفس الاتحاد باعتبار وقوعه الخارج عن مفهوم القضية أيضا وبهذا الاعتبار عرف بعضهم التصديق بأدراك وقوع النسبة على أن يكون النسبة في كلامه اعم من النسبة الإيجابية والسلبية أعني الاتحاد والاتحاد وبشير إليه الش المحقق في بحث الرابطة إلى ما حققنا حيث يقول بعد نقل كلام الشيخ وهو موضح بان أجزاء القضية المعقولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء إذ عندهم أدراك النسبة الثلاثة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مشهورا عندهم تصور نسبة هي مورد الإيجاب والسلب فإن اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين وقال المحشي هناك تحقيق الكلام في هذا المقام أن المتأخرين القريتين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل في أمر آخر أيضا هو معنى النسبة التي تعلق بها الإدراك الحكمي وهو الوقوع واللاوقوع فإنهما على رأي القدماء صفتان للمحمول ومعناهما اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحادهما مع في قولك زيد قائم أن مفهوم



القائم متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس بمحمّد معه  
وعلى رأى المناخرين صفتان للنسبة بين وبين وهى عبارة عن اتحاد المحمول مع  
الموضوع ومعناها المطابقة لما فى نفس الامر وعدمها فغنى المثال  
الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما فى نفس الامر ومعنى  
الثانى انه ليس بمطابق له وانت اذا تأملت وراجعت الى وجد انك علمت  
انه ليس فى القضية بعد تصور الطرفين الانسبة واحدة هى نسبة  
المحمول الى الموضوع بمعنى اتحادهما وعدم اتحادهما معه وجه الاذعان  
لا تطلق فى مريّة من ذلك انتهى ولذا قال فى الحاشية ههنا فيه اشارة  
الى انه ليس المراد من الوقوع والا وقوع عند المتقدمين وقوع النسبة  
ولا وقوعها بل المراد بهما وقوع المحمول على الموضوع اولا وقوعه عليه  
تدبر انتهى ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلانه على تقدير ان لا يكون  
معنى الوقوع اولا ولا وقوع عند المتقدمين وقوع النسبة اولا ولا وقوعها  
يتوجه على المحشى الاشكال القوي الذى قدمنا ومن ان العبارة المفصلة  
لا تصير تفصيلا للامر الاجالى الذى يتعلق به الاذعان على مذهب  
المتقدمين وانما يكون تفصيلا له على مذهب المتأخرين ضرورة انها  
انما يكون تفصيلا للامر الاجالى الذى هو صفة النسبة بين بين لانا  
هو صفة للمحمول فلا يندفع عنه بان يقال مراده هناك بل امر اجالى  
اذا فصل صار معنى مفصلا يعتبر عنه المتأخرون بقولهم ان النسبة  
واقعة اولست بواقعة لان ما اعتبر عنه المتأخرون بهذه العبارة المفصلة  
هو الامر الاجالى الذى هو صفة النسبة لاصفة المحمول اللهم الا ان يكون  
تفصيلا لما عند المتقدمين تفصيل لازمة فان وقوع المحمول على الموضوع  
فى الواقع يستلزم مطابقة اتحادهما معه للواقع ولا وقوعه عليه يستلزم  
عدم مطابقته له ولا يفتى ما فيه ولعله وجه التدبر فى آخر الحاشية  
المنقولة ووجه النهى عن الغفلة فى آخر هذا القول واما ثانيا فلان  
اعتبار القدماء عدم الاتحاد فى السالبة دون اعتبار وجود الاتحاد

فى الموجبة

فى الموجبة تحكم ظ بل الظاهر اعتبروا وجوده فى الموجبة وعدمه  
فى السالبة ووجود الاتحاد وعدمه فى الواقع هما بعينهما معنى وقوع  
النسبة اولا وقوعها فى نفس الامر اذ الوقوع والحصول والثبوت  
الفاظ مترادفة والا وجود عبارة عن العدم فالحق ان الوقوع والا وقوع  
فى كلام القدماء بالمعنى المتبادر وانهما صفتان للنسبة بين بين وانهم  
لم ينكر النسبة بين بين كما قال بعض الافاضل لا يتوقف الحكم على تصور  
نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانما انكروا كون تلك النسبة  
الاخرى من اجزاء القضية بل الجزء عندهم هو وقوع تلك النسبة اولا  
وقوعها على ان يكون التقيد بالنسبة داخلا والتقييد خارجا عن مفهوم  
القضية ولا يلزم من توقف الحكم على تصورها ان يكون جزء من القضية  
والالكان اطراف الاعراض النسبة التى وقعت موضوعات او محمولات  
للقضايا من اجزاء تلك القضايا ضرورة ان تصور تلك الاعراض تتوقف  
على تصور اطرافها فيلزم ان يكون الضارب والمضروب من اجزاء  
قولنا الضرب من مقولة الفعل وان يكون الفوق والتحت من اجزاء  
قولنا زيد قائم على ان القيام من مقولة الوضع ان عارضة للشيء بالنسبة  
الى اجزائه والى الامور الخارجية عنه فالقيام عرضى نسبي انما يعرضه  
بالقياس الى ما يلى رأسه جانب الفوق ورجلاه جانب التحت اذ المتكس  
لا يسمى قائما وامشائهم كثيرة جدا وكون تلك الاطراف من اجزاء هذه  
القضايا قطعى البطان فعلى هذا الاشكال فى ان العبارة المفصلة  
تصير تفصيلا للامر الاجالى الذى يتعلق به الاذعان عند القدماء فلذا  
عرف كثير من المحققين كالمولى الخيال والعلامة الرازى التصديق  
على المذهب المختار الذى هو مذهب القدماء بتلك العبارة المفصلة  
مع وجوب حمل التبريقات على معانيها المنباعدة وما ذكره المحشى فيما  
بعد من انها دالة على التبيين ان ارادته انها دالة على جزئية النسبتين  
من القضية فظ النع وان ارادته انها دالة عليهما مطلقا نعم من ان يكونا

جزئين اولافسليم لكنه لا يقدح في تعريف التصديق على مذهب القدماء بها لجواز ان يكون التقييد بالنسبة بين بين داخلا والعقد الذي هو نفس تلك النسبة خارجا في الاجمال والتفصيل وهو ظ وبهذا يخلل الاشارة الى تحقيق الامر الثاني والعدول عن تلك العبارة المفصلة الى العبارة الدالة على النسبة الواحدة انما يكون بتضمن الاشارة الى تحققه لو كان العبارة المفصلة دالة على جزئية النسبتين معا من القضية وقد عرفت ان تلك الدلالة ظاهرة المنع وبهذا البيان اختلف ما ذكره بعض الافاضل من ان النزاع بين القدماء والمتأخرين لفظي هكذا يجب ان يفهم هذا المقام ولعله مقبول عند الافاضل الكرام قوله مثل كما هو مختار المتقدمين انما قال مثلا لما اشرنا آنفا من ان اتحاد المحمول مع الموضوع او عدم اتحاده معه هو جزء الجملة واما جزء الشرطية فهو اتصال التالي للمقدم وانفصاله عنه والاتصال والانفصال ولان من الجملات ما يحكم فيه بثبوت مفهوم لفهوم اول اثبوتها بالاتحاد واللا بالاتحاد كما في الجمل الفعلية نحو قام زيد ولم يقم عمرو فان الحكم فيهما بثبوت القيام ولا ثبوته بالاتحاد القيام مع الموضوع وبلا اتحاده معه وتأويلهما بريد قائم وعمرو ليس بقائم تكلف لا يدعوا اليه داع ولذا فسر المص الحلية قبايا في بالقضية الحاكمة بالثبوت والاثبوت بالاتحاد والاتحاد فيكون اجزاء القضية عندهم ثلاثة بالذات وان كانت اربعة بالاعتبار المحكوم عليه والمحكومة ومتعلق الاذعان وهو النسبة الشاملة الخبرية وتسمى نسبة حكمية عندهم لكونها متعلق الحكم بمعنى الاذعان وتسمى حكما وقوعا في الموجبة اولا وقوعا في السالبة وكما يتعلق بها التصديق والاذعان يتعلق بها التصور كمنعقله طرفيها فهي باعتبار كونها متعلق الاذعان غير باعتبار كونها متعلق التصور ولذا صارت اجزاء القضية عندهم ثلاثة بالذات واربع بالاعتبار قوله وهو الحق عند المحققين شهادة الوجدان على ان النسبة الحاصلة في صورة الشك هي بعينها النسبة الحاصلة في الاذعان بعد

زوال

زوال بالشك لبدهته ان الحاصل عند الشك هي الوقوع واللاوقوع والاذعان انما يتعلق باحدهما لا بغيرهما فالصدق بها عين المتصورة قبل هذا هو المستفاد من كلام الشريف المحقق واعلم ان حاصل استدلال المتأخرين على مذهبهم على ما سبشر اليه الش في بحث الرابطة هو ان النسبة مع طرفيها مدركة في صورة الشك بداهة وان حصول الاذعان بعد الشك بطريق انضمامه الى الادراكات الثلاثة الموجودة عند الشك لا بطريق زوال ادراك بدون الاذعان وحصول الاذعان بدله بشهادة الوجدان ايضا فلا بد من مدرك اخر غير المدرك الثلاثة عند الشك والا لتحقيق العلم الاذعان بدون المعلوم وهو مح واورد عليهم الش من طرف القدماء اما لانهم ان حصول الاذعان بطريق لانضمام لا بطريق البدلية كيف والمدرك في صورتي الشك والاذعان شيء واحد هو الوقوع او اللاوقوع هذا اورد عليهم المحشي هناك ان ظاهر دليلهم هذا يقتضي ان الشك هو تصور الطرفين والنسبة بين بين بشرط اتقاء الحكم وارتفاعه بانضمامه الى تلك التصورات وهذا ليس بصحيح لان حقيقة الشك هي التردد بين طرفي النقيض وهما الوقوع واللاوقوع لا مجرد النسبة مع طرفيها فلا يتصور الشك في نفسها بل في وقوعها ولا وقوعها وح يلزمهم ان يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق ويكون ارتفاعه بزوال ادراك وحدوث ادراك اخر بدله فلعلهم وقعوا فيما هر بوا انتهى اقول وجود طرفي النقيض في الذهن في صورة الشك مما يشهد به الوجدان العلم لا بتركه اقل فضلا عن الافاضل فلا بد من حمل كلامهم على الوجه الصحيح ارادوا ان التصديق لا يتعلق بالضرورة باحد طرفي النسبة اعني الوقوع واللاوقوع مالم يتشخص ذلك الطرف عند العقل بحس او وجدان ودليل فالحاصل في الذهن عند الشك من الوقوع واللاوقوع ضروران كليان لا مشخصتان وعند التصديق والاذعان صورة مشخصة من احدهما فلا يكون الوقوع واللاوقوع المدرك في صورة الشك عين

المدرک بالادراك الاذعان بل وجهه كما لم يكن عنوان الانسان عين زيد بل وجهه ولما لم يكن العلم بالوجه علما بذى الوجه في التحقيق لما سبق فكما لم يكن تصور زيد بعنوان الانسان على وجه كلى علما بذلك بزيد حقيقة بل بذلك العنوان كذلك لم يكن تصور الوقوع واللاوقوع على وجه كلى في صورة الشك لم يكن علما حقيقة بالوقوع او اللاوقوع الشخص المصدق به فلاشكل في قولهم ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق وبالعكس ولا يقتضى كلامهم خلو الذهن عن طرفي التقيض في صورة الشك لانهم ادرجوا تصور الوقوع واللاوقوع على الوجه الكلى في تصور ثانيهما النسبة بين بين لانها تصور على ثلاثة أنحاء احدها تصورهما من حيث هي مع قطع النظر عن وقوعها ولاوقوعها وثانيهما من حيث وقوعها الكلى وثالثها تصورهما من حيث لاوقوعها الكلى فعلى هذا القلب الاعتراض على طرف القديما بانهم ان ارادوا ان الوجدان الصادق يشهد بان المدرک في صورة التصديق هو عين المدرک في صورة الشك بحيث لا يختلفان بالكلية والجزئية فذلك ظاهر المنع لما قدمنا وان ارادوا ذاتهما واحدا وان اختلفا بالكلية والجزئية والايهام والتعيين فسلم لكن هذا القدر لا ينفذ مذهب المتأخرين ولا يصح الحكم بان التصور والتصديق لا يتعلقان حقيقة بشئ واحد بعينه لجواز ان يتعلق التصديق بذاته والتصور بوجهه لابتدائه بناء على ماهو التحقيق والقديما ايضا يحتاجون الى مثله في دفع الاعتراض القوي على مذهبهم وهوان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر كما سيصرح به الش وقديسوط في حاشية التجريد و اشار اليه الامام الرازي على ما في المواقف حيث قال جميع ما تصور فله وجود غائب عنا اما قائمة بذواتها كما يريد افلاطون او امر سمعة في العقل انفعال كما يقول به جمهور الحكماء فلو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم تحقق كل نسبة مصدق بها في نفس الامر فيلزم ان يكون جميع القضايا ولو متناقضة

صادقة وذلك ضروري البطلان اذ لا يندفع ذلك الا بان المتصور من تلك النسبة وجوهها الكلية والمصدق بها ذاتها ولا بأس في تحقيق الوجه الكلى في الواقع في ضمن الوجود الذهني مع امتناع فرد في الخارج فانظر في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله في العدول عن تلك العبارة الدالة آه اقول فيه بحث اما ولا فلما عرفت من انها انما تدل على توقف الحكم على ملاحظة النسبتين لاعلى كونهما جزئيين من القضية والاشارة بالعدول عنها الى وحدة النسبة انما يحصل بالثاني لا بالاول واما ثانيا فلان عبارة المص لا يدل على وحدة النسبة لكونها معرفة بلام التعريف وانما تدل عليها لو كانت منكورة وذلك لما قالوا ان اللام انما تدخل على اسماء الاجناس بعد تجردها عن معنى الوحدة ولذا عرفوا المحدودات بلام الجنس الواحد والمتعدد من افرادها فالاولى ان يقول الى العبارة المشيرة الى نسبة واحدة بناء على ان صيغة المفرد لا تخلو عن الاشارة الى الواحدة وان لم تدل عليها ولك ان تحمل قوله فلا تغفل على الاشارة الى هذا قال الش سواء لم يكن ادراكا للنسبة اصلا اى للنسبة التامة الخيرية وللنسبة التقيدية والانشائية وأشار الى ان في كلام المص في جانب التصديق قيد احدى ما قيد النسبة والاخر قيد الاذعان بناء على ان ما له ان كان ادراكا للنسبة على سبيل الاذعان فباعتبار تسلط النقي ههنا على كل قيد يحصل قسم للتصور فالقسم المستفاد من تسلطه على قيد النسبة هو الادراك الغير المتعلق بشئ من النسب والمستفاد من تسلطه على قيد الاذعان هو الادراك المتعلق بشئ من النسب لا على سبيل الاذعان ولعله قصد به الاشارة الى دفع توهم استدراك قيد النسبة في كلام المص بناء على ان الاذعان لا يتعلق الا بالنسبة فاللايق بهذه المختصر حذفها وحاصل الدفع انه اطنا بلفائدة هي الاشارة الى قسمي التصور ولك ان تجعل الفائدة هي الاشارة الى تحقيق امرين ذكرهما المحشى انما جعل النسبة في كلام المص على

مطلق النسبة لاعلى النسبة التامة الخيرية التي لا تتعلق الاذعان اليها  
 بشهادة انه جعل القسم الثاني قسمين احدهما الادراك المتعلق بالنسبة  
 الغير القابلة للاذعان وثانيهما الادراك المتعلق بالنسبة القابلة له بدون الاذعان  
 بالفعل وتقسيم القسم الثاني اليهما انما يصح على تقدير تعميم النسبة  
 لاعلى تقدير تخصيصها بالتامة الخيرية بل يجب ح تقسيم القسم الاول  
 الى الادراك المتعلق بغير النسبة والى الادراك المتعلق بالنسبة الغير التامة  
 الخيرية من التقييدية والانشائية ولعل ذلك الجمل لانه لا داعي الى تخصيصها  
 وصرفها عن ظاهرها اذ لا بأس في ان يقال ان كان اذعاناً الجنس النسبة  
 وان تعلق بها في ضمن بعضها انواعها ثم ان نسب المركبات التقييدية  
 كالنسبة الاضافية والتوصيفية ونسب الافعال الى غير فواعلها  
 من المتعلقات ونسب المصادر المقطوعة من اضافة وجميع انواع شبهة  
 الى فواعلها وسائر معمولاتها كلها غير قابلة للاذعان لعدم كونها تامة خيرية  
 واما ما ذكره بعض اهل النظر من ان المنع قديتوجه الى قيود الكلام  
 كنع عازيد في قولنا جائي زيد العالم فهو ليس لاجل ان المركبات  
 التقييدية قابلة للمطابقة والتصديق والتكذيب بل لاجل انها  
 قد تضمن النسبة الخيرية بواسطة خصوص المادة ككون الحكم  
 بالبحي في المثال المذكور ايجاباً يتوقف صدقه على وجود  
 الموضوع المقيد بقيد العلم وكذا النسبة الانشائية طلبية  
 كانت او غيرها لانها ليست تامة خيرية مشتملة على حكاية امر  
 في الواقع بل هي في نفس الامر عبارة عن ايجاد شيء في الحال كالايجاد البيع  
 في قولهم بيعت وكايجاد اظهار الخسر في قول امرأة عمران وكايجاد  
 الطلب والتعجب وانشائهما في قولهم اضرب وما ضرب به لاحكاية امر  
 وقع في الماضي او يقع في الحال والاستقبال وافادته للمخاطب في ان تضمنت  
 تلك الحكايات في المواضع كما في قوله عم تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها  
 نصف العلم حيث اريد به تعليل ما تضمنه الامر بالتعليم والتعلم من لبايتهما

هذا

هذا تفصيل ما نقل عنه في الحاشية في ان التقسيم الثاني الذي قسمه الى  
 قسمين قسمه ثالث وهو الادراك المتعلق بالنسبة القابلة للاذعان وحصل  
 الاذعان بالفعل لكن لم تؤخذ تلك النسبة في الكلام على وجه الاذعان  
 كتصور طريق الشرطية في قولنا ان كان لاربعة زوجا لم يكن وردا قوله  
 اراد بيان حاصل المعنى آه يلخص كلامه ان لاقسام جاء في اللغة بمعنى  
 مطلق التقسيم كما في الاساس حيث قال قسم الشيء واقسمه بمعنى وجاء  
 بمعنى التقسيم المقارن لاخذ القسم من المقسوم كالقاسم ولاوجه لجملة  
 على الاول ههنا ان يقال المراد لهما يقسمان الضرورة والاكتساب بان يكونا  
 قيدان للضرورة والاكتساب اي ضروري التصور وضروري التصديق  
 ويكتسب التصور ويكتسب التصديق لان الكلام على هذا يكون عبارة  
 عن تقسيم كل من الضروري والمكتسب الى القسمين مع ان غرض المص  
 ههنا تقسيم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب فلا بد  
 من حله على المعنى الثاني المحصل لهذا الغرض والش حله عليه لكنه  
 لم يفسره بمنطوقه بل بحاصله ولازمه اذ لما كان الاقسام بمعنى التقسيم  
 المقارن للاخذ فخطوقه انهما يقسمان الضرورة بينهما ويلزمه ان يأخذ  
 كل منهما قسمان من كل من الضرورة والاكتساب بناء على ان قيد الاخذ  
 خارج لازم لذلك المعنى وقوله ياخذ من كل واحد منهما تعريض للش  
 بان الاولى ان يأخذ كلمة كل ههنا ايضا ليكون اشارة الى ان عطف الاكتساب  
 على للضرورة يغدال بط وليندفع به دفع توهم ان يقسم مجموع الضرورة  
 والاكتساب بان يأخذ احدهما الضرورة ولاخر الاكتساب توهماً مبنيّاً  
 على توهم ملاحظة العطف قبل الربط ولا بد في مقام التفسير ان يدفع  
 لغتال هذا الاوهام قوله وليس المراد انه يصل الى ما توهم به بعضهم من  
 ان تفسير الش بالنطق بناء على حمل صيغة الاحتمال في الاقسام على  
 معنى الاتخاذ بمعنى اخذ القسم كما في الاختيار بمعنى اخذ الخبر ودفع لما ورده  
 الفاضل العصام على الش بناء على توهم هذا الجمل حيث قال وقيل معنى



يقسمان يأخذ كل منهما قسما من الضرورة والمكتسب ونعم التوجيه  
لوساعده اللغة ولم يجده في كتب اللغة وان كان الافتعال يحى للاختياز انتهى  
وفيه نعر يض لذلك الفاضل بان عدم مساعدة اللغة ينبغي ان يجعل دليلا  
على كون تفسير الش بالحاصل لا بالمنطوق لاعلى عدم صحة ذلك التفسير  
اذ لابد من توجيه كلام العاقل بقدر الامكان فاطنك بالس المحقق قوله  
اذ اللغة لاتساعده في الاقسام ولا بد من مساعدتها في كل مادة لان محيى  
صحيح الافعال للاختياز وامثاله سماحى لاقباسى ولذا قال في الحاشية اذ  
لم يسمع من العرب الاقسام بمعنى اخذ القسم والاختيار بمعنى اخذ الخبر  
وان سمع ان الافتعال يحى للاختياز انتهى فاثوهم بعضهم من انه لا حاجة  
الى حل تفسير الش على لتفسير بالحاصل لمحى الافتعال للاختياز كما في قولهم  
اشترى اللحم اى اخذه شواء لنفسه واطبخه اى اخذه طبخا لنفسه وفيه  
نظرا اما اولاه ان اراد ان يحى للاختياز قياسا فظاهر الفساد وان  
اراد ان صيغة الافتعال في مادة الاقسام بخصوصها جائت في اللغة بمعنى  
الاختياز فعليه البيان كيف ولم يوجد ذلك واما ثانيا فلوسلما محيى في هذه  
المادة فهو غير صحيح في كلام المص لان افعال متعدى بنفسه الى المفعول به  
انما يحى للاختياز بمعنى اخذ مفعوله وجعله موصوفا باصله ومندرجافيه لاي معنى  
اخذ قطعة من مفعوله وجعلها موصوفة باصله الا يرى ان قولهم اشترى  
اللحم واطبخه ليس بمعنى جعل بعض ذلك اللحم شواء وطبخا فلوحل  
الافتعال ههنا على الاختياز المعبر عند اهل اللغة كان المعنى ان كلا منهما  
ياخذ مطلق الضرورى ويجعله قسما لنفسه وكذا ياخذ مطلق المكتسب  
ويجعله قسما لنفسه وهذا المعنى بقطعنا لان مطلق الضرورى شامل  
للتصور والتصديق فلو كان قسما للتصور مثلا يلزم كون التصديق قسما  
من التصور لان قسم القسم قسم وكذا لو كان قسما للتصديق ومثله يجري  
في المكتسب وبالجملة لو حل عليه لكان كل من التصور والتصديق  
قسما للآخر وذلك ضرورى البطلان نعم لو تعدى الاقسام

في كلام

في كلام المص بالضرورة والاكتساب بكلمة من التبعية بان يقال ويقسمان  
من الضرورة والاكتساب لا يمكن حله على معنى انهما يأخذان منهما على  
نحو قولهم نقبس من نوره او علمه بمعنى ياخذ قسما من نوره او علمه وهذا  
جلى واضح وان سوده هذا القائل بطلت الاوهام قوله ولا في الاختياز  
اذ لم يحى في اللغة بمعنى اخذ الخبر وانما جاء بمعنى عمل الخبر لنفسه يقال اخبر  
اخبر اى خبره لنفسه على ما في الصحاح والقاموس واعترض عليه بان  
المص صرح بمحى الاختياز في مادة الاختياز في شرح تصريف الزنجاني  
وفيه ايضا نظر اما اولاه فلان تصريح المص به في مقام التثيل الذى  
يكفيه مجرد الغرض لا يقتضى محيى في اللغة مع ان عدم مساعدة اللغة يتوجه  
على المص ايضا واما ثانيا فلوسلم ذلك فاثوهم المحيى معنى اخذ الخبر  
لا معنى للاختياز المعبر عند القرينة في مثل قولهم اخبر الدقيق بمعنى  
جعله خبر النفوس بين المعنيين فرق واضح اذ لو كان الاختياز يحى بمعنى  
الخبر مطلقا لصح ان يقال اخبرت من الخبر بمعنى اخذت الخبر منه  
ولم يساعده اللغة لا يقال مراد القائل ايضا من اخذ الخبر هو الاختياز  
المعبر عند العربية لا نأقول فعلى هذا لا يصح ان يكون قوله لم يرد كالاختياز  
تظييرا لما اراده من الاقسام لانه لم يرد من اقسامهما كلا من الضرورة  
والاكتساب ان يحى كلا من مطلق الضرورى ومطلق الكسبي قسما  
لنفسهما لما عرفت ان ارادة ذلك المعنى فاسد مستلزم لكون كل من التصور  
والتصديق قسما للآخر بل ارادتهما يأخذان قسما من اقسام كل  
من الضرورى والكسبي فلا يكون هذا القول تظييرا له اذ اراده بمعنى  
الاختياز المعبر عندهم بل اراده اخذ الخبر كما لا يخفى قوله يحتمل  
ان يكون ضرورة التصور او ماثوهم بعضهم من ان الش انما لم يلتفت  
الى هذا الاحتمال لعدم صحته على ان الاكتساب بالنظر صفة الشخص  
الكاسب لاصفة العلم المكتسب فلا يمكن اخذ التصور والتصديق قسما  
منه لامتناع انصاف الشئ بصفة غيره بخلاف الضرورى والمكتسب

فتوهم فاسد لان الاكتساب بالنظر انما يكون صفة للعلم المكتسب اذا حل  
على المصدر المبني للفاعل واما اذا حل على المبني للمفعول بمعنى الكون  
مكتسبا على نحو ما ذكره المص في شرح التلخيص من ان التقييد بمعنى كون  
الكلام معقدا على ان يكون من المصدر المبني للمفعول فلا شك في كونه  
وصفا قائما بالعلم المكتسب نعم يتجه على المحشى ان كون الاكتساب ح  
بالمعنى اللفظي انما يصح على القول بان المصادر مشتركة بين المعنى المصدرى  
وبين الحاصل بالمصدرى اعني الهيئة الحاصلة للفاعل بسبب المعنى  
المصدرى والهيئة الحاصلة للمفعول بسببه لاعلى القول بانها حقيقة  
في الاول ومجاز في الثاني كما حققه بعض المحققين لان حل الاكتساب على  
معنى المكتسب كما فعله الشرح مجازا ايضا من غيل ذكر الشرط واردة  
المشروط كما حققه المولى خسرو في المرأة ولبس اخذ المجازين اظهر  
من الاخر اللهم الا ان يقال استعمال المصدر في الحاصل بالمصدر  
شائع كثير ولذا ظن بعضهم انه حقيقة فيه ايضا بخلاف استعماله  
في معنى المفعول فهو اظهر منه وان كانا مجازين ومراده انه ظاهر بالنسبة  
الى حله على معنى المفعول لانه ظ من لفظ الاكتساب في نفسه على ان مجرد  
كون الضرورة بمعناها اللفظية كاف فيما قصده من ترجيح الاحتمال  
الاول لان في الاحتمال الثاني صرف كلا اللفظين اعني الضرورة  
والاكتساب عن ظاهرها ومن البين ان الاحتمال الذي يكفيه صرف  
احدهما اظهر من ان يحتاج الى صرفهما ولعله للإشارة اليه فصل  
القسامين المأخوذ من الاكتساب بقوله وكذا الكلام آه قوله ويحتمل  
ان يكونا ضروريين التصور آه اي الخصتين من مفهوم الضرورى  
العارضتين لهما فيكون اضافة الضرورى الى كل من التصور والتصديق  
لامية ويمكن ان يراد بمجموع العارض والمعرض اعني الضرورى  
من جنس التصور والتصديق على ان يكون الاضافة بيانية اذ كما ان كلا  
من الخصتين العارضتين قسم من الضرورى كذلك مجموع العارض

والمعرض قسم منه كما انه قسم من التصور والتصديق والظ من سوق  
كلامه هو الاول فان اللفظ منه ان التصور يأخذ خصه من عارض  
الضرورى فيصير مجموع العارض والمعرض قسما من التصور وكذا  
التصديق كما لا يخفى قوله وعلى التقديرين يحصل المقصود الذي  
هو انقسام كل من التصور والتصديق الى قسم الضرورى والمكتسب  
وذلك لانه قد اريد من كلام المص اولا وجود قسمين من الضرورة مثلا  
معهما اما مجازا مرسل بعلاقة للزوم السببية بناء على ان انقسام شخصين  
شيئا بينهما سبب مستلزم لوجود قسم شبه مع كل منهما واما استعارة  
مكنية بعلاقة المشابهة حيث شبه التصور والتصديق بشخصين مقسمين  
شيئا بينهما في وجود قسم من الشئ المقسوم معهما واثبت لهما على  
على سبيل التخييل واستعارة حيث شبه حال التصور والتصديق مع  
الضرورة والاكتساب بحال الشخصين المذكورين ثم جعل وجود  
قسمين منهما مع كل منهما كناية عن انقسام كل منهما الى قسمي الضرورى  
والكسبي بعلاقة للزوم والى هذه العلاقة اشار المحشى بقوله اذلا شك  
ان التصور اذا اخذه وذلك لان الضرورة والاكتساب وصفان متقابلان  
لا يجتمعان في شئ واحد باعتبار واحد فاذا اتصف بهما جنس التصور  
دائما في كل وقت مثلا كما يشعر به صبغة المضارع في كلام المص فلا يمكن  
اتصاف ذلك الجنس بهما باعتبار تحققه في ضمن فرد واحد من افراد  
بل يتصف بالضرورة باعتبار تحققه في ضمن فرد والاكتساب باعتبار  
تحقيقه في ضمن فرد آخر وهذا الاعتبار يلزمه لتقسامه الى الضرورى  
والكسبي لا يقال ذلك للزوم مسلم فيما اذا اخذ التصور خصتين  
من الضرورى والمكتسب المحمولين عليه ضرورة انهما لا ينضممان  
اليه الا وصفين له لكنه غير مسلم فيما اذا اخذ قسمين من الضرورة  
والاكتساب المبنيين له الغير المحمولين عليه كيف واو استلزم اخذ قسمين  
مختلفين مطلقا انقسام الاخذ لا تقسم كل من الشخصين المقسمين بينهما

ذهنا بعد اقتسامها فضة الى قسمين وهو فاسد لانا نقول لزوم انقسام  
الاخذ ههنا بواسطة ان الضرورة والاكتساب لا يوجدان مع التصور  
الاحال كونهما وصفين له بخلاف القسمين المأخوذين من الذهب والفضة  
فانهما جوهران بقوامان بذاتهما قوله محسوبا له انما اخذه ليكون  
دليلا على قوله لا محسولا عليه متحدا معه لان المتحد معه في الوجود الخارجي  
لا يكون محسوبا له في الخارج والمتبادر من الانقسام بالمعنى اللغوي ان يكون  
القسم المأخوذ محسوبا له في الخارج ولا ينكره الا الخارج عن حد  
الانصاف فلا يرد عليه ان غاية المتبادر ان يكون مغايرا له بالمهابة  
وان اتخذ في الوجود الخارجي قوله الا ان يقال هذه المعنى انسابه  
يعني ان ههنا تقسمين احدهما لغوي هو تقسيم كل من الضروري  
والاكتساب بين التصور والصدق وثانيهما اصطلاحى هو تقسيم كل  
من التصور والتصديق الى قسمي الضروري والمكتسب ومنطوق كلام  
المص هو الاول ونقصوره هو الثاني بواسطة الاول كما قررنا ويحصل  
هذا المق على كل من الاحتمالين لكن جملة على الاحتمال الثاني انساب  
بالتقسيم الاصطلاحى المق ههنا لا بمجرد تحصيل المناسبة بين التقسمين  
في وجود الحمل بين المقسم واقسامه لان ذلك الحمل موجود بين كل  
من الضرورة والاكتساب واقسامه فتحصيل تلك المناسبة لا يقتضى  
العدول عن الاحتمال الاظهر بل لان اخذهما قسما من الضرورة  
والاكتساب عبارة ههنا بحسب الظ عن انضمام قسمين منهما الى كل  
من التصور والتصديق قدين له فحمل الضرورة والاكتساب على معنى  
الضرورى والمكتسب ههنا انساب بالتقسيم الاصطلاحى المفسر بضم  
قيود متباينة او مخالفة الى المقسم ليحصل بانضمام كل قيد قسم لان ذلك  
الانضمام ههنا لا يكون بطريق اضافة المقسم الى القسمين المأخوذين  
بان يقال مثلا التصور اما تصور ضرورة او تصور اكتساب اذ لا يحصل له  
ههنا بل بطريق توصيف المقسم بهما بان يقال التصور مثلا اما تصور

ضرورى واما تصور مكتسب فوجب ان يكون القيدان المأخوذان  
منهما محمولين على المقسم ولك ان تقول مراده انه انساب بالتقسيم  
الاصطلاحى المق المشهور ههنا وهو قولهم التصور اما تصور ضرورى  
واما تصور مكتسب لانه مشتمل على قدين محمولين على المقسم وعلى كل  
من القدين ظهر ان لا وجه له لقوله ضرورة ان الحمل معتبرا اذ لم يكن  
الانسية لاجل ذلك بل لاجل ان انقيد المقسم الى المقسم ههنا لا يكون  
الاقيدا محسولا عليه اللهم الا ان يكون من قبيل وضع قيد المقسم في موضع  
القسم فقد عبر بما عبر وايضا يتجه عليه ان مجرد الانسية لا يكون صارفا  
عن حقيقة الضرورة واعلم ان تقرير السؤال بالاولوية بان يقال  
ان تفسير الش حل الكلام على خلاف الاحتمال لاظهر وكل حل  
كذا فتركه اولى وهذا الجواب من المحشى يمنع الكبرى والتوحيد الاى  
من القائل بمنع الصغرى كما تعرف قوله واما ما قيل في توجيه كلامه  
اى بحيث يندفع عنه السؤال بالاولوية كما سبق اذ لا داعى بصرف  
التفسير عن ظاهره الذى هو كونه تفسير النفس الضرورة ماعدا دفع  
ذلك السؤال فاصل كلام القائل انا لائم ان تفسير الش حل كلام  
المص على خلاف الاحتمال الاظهر وانما يكون كذلك لو كان تفسير  
النفس الضرورة وهو لم لجواز ان يكون تفسير المقسمين المأخوذين  
منهما فهو منع الصغرى المذكورة على ما قدمنا قوله فلبس بشئ  
اسأل السند المذكور وحاصله انه لا يجوز ان يكون تفسير اللقسمين  
المأخوذين من الضرورة معضاها لظ لانها اما عبارة عن ضرورة  
التصور وضرورة التصديق على ان يكون كلمة من تبعية واما عبارة  
عن التصور الضرورى والتصديق الضرورى على ان يكون كلمة  
من تبعية اي القسمين المأخوذين من جهة واحدة وبسبب الانصاف بها  
ضرورة ان التصور مثلا اذا انصف بوصف الضرورة يحصل له من جهة  
ذلك الانصاف قسم هو التصور الضرورى ويكون التصور آخذ له

من ذلك الوصف تشبيها للسبب يأخذ في المبدئية او يكون آخذه  
من مأخذ آخر هو مفهوم الضرورى بسبب ذلك الوصف فان التصور  
الضرورى كما انه قسم من مطلق التصور كذلك هو قسم من مطابق  
الضرورى بسبب اتصافه بوصف الضرورة وكذا الكلام في القسم  
الحاصل للتصديق من جهة وصف الضرورة فانه يأخذه من سبب  
حصوله او يأخذه بذلك السبب من مأخذ آخر هو مطلق الضرورة  
وعلى التقديرين لا يصح ان يكون الضرورى تفسيرهما اما على تقدير  
كونهما عبارة عن الضروريتين فلان الضرورى مبين بوصف  
الضرورة بحسب الحمل فلا يجوز تفسير احدهما بالآخر واما على تقدير  
كونهما عبارة عن التصور والتصديق الضروريتين فلان مطلق  
الضرورى اعم مطلقا من كل منهما فلو كان تفسير الواحد من هذين  
القسمين اولكل منهما بخصوصه لم يكن القسم اخص من القسم بل  
اعم من وجهه وهو بطلان اذ يجب ان يكون قسم الشيء اخص منه مطلقا  
لا يقال الشق الثانى من هذا الترتيد فاسد اذ ليس كلام المص مشتملا  
على كلمة من فعلى تقدير ابقاء الضرورة على معناها الذى يكون كلامه نصا  
في الشق الاول ولا يحتمل الثانى وان احتمل كلام الشق والقائل لانا نقول  
انما يتوجه ذلك لو كان تفسير الشق بالمنطوق وقد سبق انه بالحاصل فتح  
لا بأس للشق في ان يقول اى يأخذ كل منهما قسما من جهة الضرورة  
كما لا يخفى وبهذا البيان اندفع عنه بحث الاول ان التصور الضرورى  
مثلا انما يكون قسما مأخوذا من الضرورة بعد صرفها الى معنى الضرورى  
فيقع القائل فيما هرب عنه من انه ليس تفسير النفس الضرورة وصرفا  
عن الاحتمال الاظهر فالصواب الاقتصار على الشق الاول الثانى  
ان الاخذ يقتضى مأخذا اخر غير الاخذ اذ لا يتصور أخذ شيء شيئا  
من نفسه مع ان التصور الضرورى مثلا انما هو قسم للتصور الاخذ لا قسم  
شيء آخر فالواجب عليه ان يعرض عنها ويتعرض لما اشار اليه آنفا

من الحصتين من عارض الضرورى بان يقول في الشق الثانى اوضرورى  
التصور وضرورى التصديق بناء على ان كلا منهما بسبب اتصافه  
بالضرورة لحصل له حصه من مفهوم الضرورى العارض له وهو ظ  
الثالث ان ليس مراد القائل انه تفسير لاحد القسمين بخصوصه بل لم يزم كون  
القسم اعم من المقسم بل مراده انه تفسير لكلام القسمين المأخوذتين  
من جهة الضرورة معا الا يرى ان القسم المفرد المذكور في الشرح  
مأخذه كل من التصور والتصديق لا مأخذه احدهما وفي كلام القائل  
اشارة اليه حيث جعل الضرورى تفسير القسمين مع ان المفرد لا يصح  
ان يكون تفسيرا للمثنى وحاصل اندفاعه ان ذلك المحذور كما يلزم لكونه  
تفسيرا لاحدهما بخصوصه كذلك هو لازم لكونه تفسير الكل منهما  
بخصوصه نعم يتوجه عليه بحثان الاول انه يجوز ان يكون تفسير الكل  
منهما بعمومه لا بخصوصه وانما لا يجوز ذلك او وجب ان يكون التفسير  
مساويا للمفرد وتعرفا حقيقة اليه وهو ميم وكيف والتفسير من قبيل التعريفات  
اللفظية وتجوز بالاعم والاخص فلا بأس في كونه تفسير الكل منهما بامر  
يعمهما وهو مراد القائل فلا حاجة الى جوابه الاقنى بالتسامح الثانى  
لاوجه لاعراضه عن احتمال الحصتين ههنا وما قيل اشار ههنا الى ان  
إضافة الضرورى الى التصور والتصديق قىما سبق بيانه فلا بأس بشي  
اذ الظ ان يكون الاضافة هناك لامية كما عرفت ولو سلم فلا يدفع ما قلنا  
لان كلام القائل على تقدير من الابتدائية محتمل لاحتمال الحصتين البتة  
بل هو الاظهر مما ذكره فلاية من التعرض به وبطلاله ولا تلخص الا  
بان يقال بطلان ذلك الاحتمال ايضا يظهر من بطلان الشق الثانى  
ضرورة ان مطلق الضرورى اعم مطلقا من كل من الحصتين ايضا  
فلا عراض للمقابلة ولم يعكس ليمهد الجواب الاقنى لان ذلك الجواب  
لا يصح على اختيار احتمال الحصتين لان ضرورى التصور مثلا  
على الاضافة الامية لا يكون قسما للتصور بل لمطلق الضرورى



ومطلق الضرورى لا يكون قيد نفسه بل للتصور المنقسم الى قسميه  
وللتصديق المنقسم الى قسميه فاذا قيل التصور ضرورى او مكتسب مثلا  
كان ذلك من قبيل وضع قيد المقسم في موضع القسم مسامحة اذا مراد اما  
تصور ضرورى او تصور مكتسب لئلا يلزم كون القسم اعم من المقسم  
فاعرف قوله والا قرب بحسب المعنى لم يرد حل الاقتسام على مطاوع  
التقسيم كالانقسام اذ لم يساعده اللغة ايضا في الاقتسام اذ لم يحى قسمته  
فاقتسم بل جاء فانقسم بل مراده حله عليه ابتداء بطريق المجاز المرسل  
من اطلاق اسم السبب على المسبب ولما لم يحجج هذا التوجيه في افادة الحق  
الاصلى ههنا وهو انقسام كل من التصور والتصديق الى قسميه الضرورى  
والمكتسب الى ارتكاب كناية بعد ارتكاب التجوز كان اقرب من توجيه  
الشحتاج اليهما كما عرفت ولا يرد عليه انه اراد ان يحمل على الانقسام  
حقيقة فلم يساعده اللغة وان اراد مجازا فكذا توجيه الش من غير فرق  
ضرورة انه قصد معنى انقسامهما مجازا ايضا واعلم ان في الاقتسام ههنا  
احتمالات احدها حله على التقسيم المقارن للاخذ واختاره الش وثانيهما  
حله على مطلق التقسيم على ان يكون الفعل معروفا على ما في الاساس  
من قسم الشيء واقتسمه بمعنى وقد عرفت انه يقيد انقسام الضرورى  
والمكتسب لاما هو الحق من انقسام التصور والتصديق كما ذكره الفاضل  
العصام وفيه ان ذلك المفاد يستلزم الحق الاصلى فيجوز ان كناية عنه  
وثالثها حله على مطلق التقسيم على ان يكون الفعل مجهولا كما اختاره  
ذلك ههنا ورابعها ما اختاره الحشى من حله على معنى الانقسام  
وعلى الاخيرين لابد من حل الضرورة والاكتساب على معنى الضرورى  
والكسبي ومن الحذف والايقصال مع كون ذلك الحذف والايقصال  
سماعيا ففما اختاره الش تكلف في اللفظ هو التجوز في الاقسام وتكلف  
في المعنى هو الاحتياج الى الكناية بعد التجوز في الاقتسام وكذا فيما اختاره  
الفاضل تكلفان في اللفظ التجوز في الضرورة والاكتساب والحذف

والايقصال

والايقصال وتكلف في المعنى ايضا لان تقسيمهما كناية عن انقسامهما  
لان اثبات الاحتياج الى المنطق يتوقف على هذا الانقسام لاعلى التقسيم  
كيف ويتعلق قول المص بالضرورة بالانقسام انما هو باعتبار معنى الانقسام  
وفما اختاره لتكلف من جهة المعنى اصلا وانما التكلف فيه في اللفظ  
من ثلثة التجوز في الاقتسام وفي اللفظ الضرورة والاكتساب والاحتياج  
الى الحذف والايقصال فيحتمل ان يكون مراده التعريض على الش  
بان رعاية جانب المعنى اوفق ويحتمل ان يكون تعريضا للش والفاضل  
معا بان الاقرب من بين الاحتمالات الممكنة ههنا هو ان يحمل على معنى  
الانقسام ولك ان تقول مراده هو ما اختاره الفاضل والحق ان ما اختاره  
الش هو اولى من الكل لان سماع الحذف والايقصال في مفهوم الاقتسام  
عم والكناية ابلغ من التصريح قوله هذا القيد غير محتاج اليه آه  
لتخصيصه ان الاكتساب في اصطلاح اهل المعقول منقول الى تحصيل العلم  
بالنظر ويجب ان يكون الخطاب في كل فن باصطلاح ذلك الفن حتى  
لوحل الاكتساب ههنا على المعنى اللغوى كان مجازا محتاجا الى القرينة  
فذكر النظر بعد الاكتساب مستغنى عنه قوله وذكره نصريحا  
بما علم ضمنا آه يعنى ان ذكر تعريف النظر عما لابد منه في اثبات الاحتياج  
الى المنطق لكنه قصد ذكره بالتمهيد اولا لان ذكره بدون التمهيد كان  
كالاتصال الى كلام آخر من غير مناسبة ولم يستحسنه المتأخرون وايضا  
التعريف بعد التمهيد تفسير بعد الابهام وهو واقع في النفس ولا يحصل  
ذلك التمهيد بمجرد ذكره في ضمن الاكتساب اذ ربما يلتفت الى المدلولات  
الضعيفة والالتزامية بخلاف ما اذا ذكره صريحا لاسيما اذا كان فيه عدول  
من اللفظ لاحد الوجهين احدهما قصد التصريح بما علم ضمنا لغرض  
التمهيد وثانيهما حل الاكتساب على المعنى اللغوى لذلك الغرض ايضا  
لان السامع اذا وقف على هذا التصريح نصريحا بما علم ضمنا وان هذا  
الحل صرف اللفظ عن حقيقة وكل منهما عدول عن اللفظ يساق ذهنه

الى ان ذكر النظر ههنا امر ملزم فربما يطلب ماهية وبذلك يحصل  
 التمهيد المقبول بخلاف ما اذا لم يذكر صريحا وبالجملة انه قصد التمهيد  
 المتوقف على ذكره الصريح ثانيا واختلال في ذلك الذكر فرض التمهيد  
 فتوصل اليه باحد الطريقين من التصريح بما علم ضمنا والجل فقوله  
 او جلا عطف على تصريحها وهما علتان لذكره صريحا وغرض التمهيد  
 علة للذكر الصريحى المعلن بهما لكن اللام في تصريحها تحصيل  
 وفي جلا حصوله فلا شكل ولا تناقض كما هم وبهذا البيان ظهر انه لا يحصل  
 التمهيد المذكور بان يقال والنظري وهو ملاحظة المعقول آه على ان يعود  
 الضمير الى النظر المذكور في ضمن النظرى على ان النظرى وامثاله  
 منقولات في حكم الاعلام فارجاع الضمير الى جزئة كارجاعه الى عين عمرو  
 قوله او جلا لاكتساب على المعنى اللغوى وهو مطلق التحصيل  
 اى لا مقيد بقيد النظر كافي المعنى الاصطلاحي فالاطلاق بهذا المعنى لا ينافي  
 تقييده بقيد آخر فلا بد ان ائمة التفسير صرحوا في تفسير قوله تعالى  
 لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت بان الكسب مطلق التحصيل والاكتساب  
 هو التحصيل باعتبار او اهتمام ولذا فرغ على النفس بانها تهم فيما  
 يضرهما من الشرور والمعاصي لا فيما ينفعها من الطاعة بل تنكسل فيها  
 وههنا بحثان الاول ان قيد النظر على تقدير التصريح بما علم ضمنا انما  
 يتعلق بالاكتساب على تجريده منه فيؤول الى مطلق التحصيل فلا تقابل  
 بين شق التريد الا ان يتعلق به بطريق التوكيد او يكون التقابل بينهما  
 بان مطلق التحصيل اراد في صورة التجريد بواسطة الوضع الاصطلاحي  
 وفي صورة الجل بواسطة الوضع اللغوى الثاني لا بد من حله على المعنى  
 اللغوى اذ على تقدير معنى الاصطلاحي يكون جامدا كسائر لمقولات  
 فلا يصح تعلق الظرف به ولذا لم يجعله المعص الظرف في قول صاحب  
 التلخيص الفصاحة في المفرد طرفا لغوا مستقرا والحواس لا شك  
 ان بعض المنقولات الى المعانى المصدرية يعدونه بعد النقل الى معمولاته

بواسطة

بواسطة حروف الجر وبدونها وتصرفون فيه بالاشتقاق كافي قولهم  
 صليت اربعا في المسجد والاكتساب والمكتسب من هذا القبيل  
 بل الفصاحة والفصح يقال هو افصح منه فلبس احتياج المعص  
 الى الظرف المستغرق لوجود الفصاحة والامساك به بعض الافاضل هناك  
 من انها بمعنى ما يطلق عليه الفصاحة ههنا فلا وجه لملاحظة كونها  
 بمعنى الخلوص قبل اضافتها الى المفرد حتى يصح كونها طرفا لكونها  
 بمعنى الخلوص انتهى لانه معترف بصحة الظرف اللغوى لو تمحضت  
 للخلوص عن الامور المذكورة هناك وذلك للخلوص اخص بما يطلق  
 عليه الفصاحة وصحة كونها لغوا للخاص بتلزم صحة كونها طرفا  
 للعام وهو ظ بل لاجل ان ظروف اللغوا تتعلق بالا بالنسبة الجزئية التي  
 هي ههنا ثبوت الفصاحة لفاعلها الذي تقوم هي به فلو جعل طرفا  
 لغوا لها كال المعنى كونه شي فصبها في المفرد فيلزم احد القسدين  
 اما عدم قيام الفصاحة الامر فبالخلوص المفرد بل شي آخر ويكون المفرد  
 طرفا لثبوتها لذلك الشيء كافي قولك المصلاة في المسجد افضل واما  
 ظرفية المفرد لنفسه ضرورة ان ظرف الوصف ظرف لموصوفه ولذلك كان  
 تحيز الاعراض في مكان معين تابعا لتحيز معروضاتها فيه فكما  
 ان ظرفية المسجد لثبوت الصلوة للمصلى تستلزم ظرفية لنفس المصلى فكذا  
 ظرفية المفرد لثبوت الفصاحة مستلزمة لظرفية لنفسه والكل فاسد  
 بخلاف الظرف المستغرق فانه لما كان والاعلى مطلق الثبوت الاعم من الثبوت  
 في نفسه ومن الثبوت لغوه اعنى النسبة الجزئية بين شيئين كما يقتضيه كون  
 حلقه فعلا عاما شاملا لجميع الاشياء لم يوجب شيئا من القسدين وانما  
 اوجب مطلق ثبوت الفصاحة ووجودها ومن البين انها صفة تامة  
 في محلها هو المفرد فليحقق مطلق الثبوت في ضمن ثبوتها لغيرها وبالجملة  
 يصح اللغوا والمستغرق في المبتدأ الفاعل مع الظرف كافي الصلوة في المسجد  
 افضل ولا يصح الاستغراق اذا اتحد كانه فصاحة في المفرد والصلوة

في زيد احسن منها في عمرو بهذا ظهر انه لا يصح جعله ظرفا لغوا لفصاحة  
ولو تخضعت لمعنى الخلوص وان قوله بالنظر ههنا يجوز ان يجعل ظرفا  
مستقرا للاكتساب في دفع الابراد بوجه آخر لافاعل الاكتساب  
هو الناظر مغاير للنظر الذي هو الطرف المجزور فاعر هذا المقام فانك لا تجده  
الا في صدور الكرام قوله لكنه غير ملائم للايجاز آه اى كل من الجوابين  
غير ملائم له اذ غاية الاطناب لفائدة التمهيد والايجاز ينافي الاطناب  
بل لمساوات وفيه ان الايجاز في كل لفظ من الفاظ الرسالة غير مطلوب  
لانه غير ملزم في القرآن فضلا عن سائر الكتب بل المطغية الايجاز  
وندر الاطناب الا ان يقال غرضه ان هذا الاطناب لفائدة لا يعتد بها مثل  
هذا الاطناب ينافي المط وفيه نظر بعد اذ لو ترك التصريح بذكر النظر وقبل  
وهو ملا حطة المعقول آه على ان يعود الضمير للنظر المأخوذ في مفهوم  
الاكتساب لما يتوهم رجوعه الى نفس الاكتساب في بادي النظر ويفوت فائدة  
التمهيد وتجريد الكلام عن مثل هذا الابهام مع تحصيل امر معتد به  
كما لا يخفى قوله واللافتقضى بهما اذ ليس لهما تحصيل علم بالنظر فلا يجد  
ان من تقسهما البعض التصورات والتصديقات الحاصلة لهما حاصل  
لهما بطريق النظر اما صاحب القوة القدسية فلان نظريات الاوساط  
حدسيات عنده واما المتأخرى فلعدم انتقاله من الشكل الاول البديهي  
الاشراج الى نتيجة فضلا عن نتيجة غيره ولبس المراد ان صاحب القوة يعلم  
جميع الاشياء بالنظر لان كنه الواجب تعالى وسائر المغيبات غير معلومة له  
بل مراده ان جميع العلوم الحاصلة له ليست بطريق النظر وبعبارة  
ان وقوعهما في الخارج محل نظر اما صاحب القوة فلان الاستدلال بالاثار  
وقع من الانبياء عليهم السلام الا ان يكون انتقالهم من تلك الآثار ايضا  
بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا يتألف الحركة الاولى وانما يتألف الحركة  
الثانية كما سيحكي واما المتأخرى فلانه لو لم يستدل بشئ على شئ لم يكن  
مكلفا بالايمان الا ان يصح التقليد في الايمان لكنه ليس مذهبا للكل ثم انه

لولا

لولا قول الش في قوله تحصيل له لما احتج الى اخراج صاحب القوة  
القدسية لانه يجد في نفسه من غير نظر ان بعض التصورات او التصديقات  
حاصل للاوساط بطريق النظر وبعضه بدونها والا لم يكن جميع علومه  
بديهية كما لا يخفى وانما احتاج الش الى هذه الكلية لان الغرض ههنا بيان  
احتاج كل متوسط الى المنطق والمراد من الاوساط من له ملكة استحصال  
المجهولات من المعلومات قوله وبعد لنزل عن هذا آه فيه اشارة الى ان  
التحريات لسابق دفع سؤال مقدر بمنع الكلية مستندا بصاحب القوة  
والمتأخرى وانت خير بان التحرير السابق على هذا يكون دفعا لذلك  
بتجريد الكلام بقريته وروا السؤال وذلك غير موجه الا ان يحمل كلامه  
على التسامح والمراد جعل القرينة ظهور الفساد لا نفس الفساد ويشير  
اليه قوله كما هو المشهور في التأيد نعم نجه ان النزول عن هذا انما يستحيل  
قبل الدفع لانه الله الان يكون تنزلا عن احتمال الفساد او مرجوحا  
لان الدفع السابق لم يدفعه عنه قطعا بل ظنا ولذا صدره بكلمة كان المفيدة  
للظن قوله على تقدير تسليمها اى تسليم البدهية اشارة الى منع بدهيته  
الجزئية الاربع لعاستندا بجواز الاستدلال عليها بتلك الامثلة البديهية  
بل يقال مثلا بعض التصورات تصور الحرارة بديهي وبعض التصورات  
بديهي وكذا الكلام في الباقى واما مستندا بما ذهب اليه الامام من ان جميع  
التصورات بديهية فيكون بعضها نظريا غير ثابت في نفسه فضلا عن  
بدهيته وان علمها اذ للظن كلام من الجزئيات اربع من قبيل قضايا قياساتها  
مما تأمل قوله لا يستلزم بدهية التقسيم آه والقول بان بدهية تلك  
الجزئيات بعضها بدهية التقسيم فاستدل ان الموضوع في قولنا التصور  
منقسم الى الضروري والبديهي مثلا طبيعة التصور ان كان جزء التقسيم  
للطبيعة التقسيم الكلي الى جزئياته او مجموع افراد التصور ان كان تقسيم الكلي  
الى الاجزاء والموضوع في الجزئية بعض افراد التصور فكيف يكون الحكم  
على مفهوم التصور وعلى مجموع افراد عين الحكم على بعض افراد فاذا

تغاير الحكمين فيجوز الاستدلال باحدهما على الآخر ولا يلزم من بدهة  
مقدمات الدليل بدهة لدعى والا لتسد باب الاستدلال فلذا قال يجوز  
الاستدلال بها عليها ولغاثل ان يقول يمكن دفعه بوجهين احدهما ان  
الاتصال من الجزئيات الاربع الى الانقسامين دفعي لا تدريجي والنظر  
المتوقف على الحركة يجب ان يكون تدريجيا فلا يكون الجزئيات المذكورة  
دليلا بالنسبة الى الانقسام الثاني ان اثبات الاحتياج الى المنطق انما يتوقف  
على ثبوت نفس تلك الجزئيات لاعلى ثبوت الانقسامين فاعل مراد المص  
والش من بدهة الانقسامين كتابة عن بدهة تلك الجزئيات ولاجل احد  
الامر من المذكورين او كليهما اكتفى القوم بآيات الجزئيات الاربع ولعله  
لهذا قال فالاولى آه فتأمل واعلم ان ههنا دعويان احديهما ان كلا  
من التصور والتصديق منقسم الى القسمين وادعى الش بدهة هذا  
الدعوى وجعل قول المص بالضرورة على معنى البدهة وثابتهما ان  
انقسام كل منهما اليهما بديهي والش يدعى البدهة في هذه الدعوى  
ولا يلزم من كون الشيء بديهيا في نفسه كون الحكم بدهيته بديهيا كما  
ان كون الشيء نظريا لا يستلزم كون الحكم بنظريته نظريا وهو ظ  
بل ربما يدعى ان الش ادعى نظرية الدعوى الثانية واستدل عليها  
بان كل عاقل يجد في نفسه هذه الجزئيات الاربع وكل من يجدها في نفسه يكون  
الانقسامين بديهيا عنده وأشار المحشي الى منع الصغرى مرتين دفع  
احدهما بتخصيص العاقل بالاوساط والبقى الاخر بقوله على تقدير تسليمها  
والى منع كبريه ههنا فاقيل انما يرد ما اورده المحشي لو ادعى الش  
الضرورة في دعويه وهي ضرورة الانقسام وذلك غير مسلم فان دعوى  
الضرورة لا يلزم ان يكون ضرورة ففاسد نشأ من الاشتباه بين الدعويين  
قوله فالاولى ان يحمل الضرورة آه يعني وان امكن تبهم معنى البدهة  
ههنا كما ذهب اليه صاحب المواقف بناء على ما قدمناه لكنه توجه  
عليه اشكال ويحتاج الى جواب والحمل على جهة القضية بمعنى الوجوب

لا يرد عليه سؤال ولا يحتاج الى جواب فيكون اولى ففيه بحث اما اولا  
فلان الش سيصرح بان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان  
ممكّن وح يمكن ان يكون جميع التصورات والتصديقات بديهية عند  
كل احد وهذا الامكان ثابت في جميع الاوقات فلا يكون الانقسام الى قسمي  
الضروري والنظري ضروريا للتصور والتصديق في جميع اوقات  
وجودهما ولا في وقت معين او غير معين ولا بشرط عنوان الموضوع اعني  
التصور والتصديق فلا يصح حملها على الضرورة المطلقة وعلى الوقفية  
ولا على الوصفية والجواب هنا هذا معني على ما سيجي من المحشي من ان  
حصول تلك القوة لكل فرد غير ممكن بالامكان بحسب نفس الامر لوجود  
الموانع بالضرورة وان كان ممكنا بالامكان الذاتي والضرورة التي هي  
جهة القضية اعم من الضرورة لذات الموضوع ومن الضرورة لامر  
خارج فالانقسام ضروري بهذا المعنى لمفهومي التصور والتصديق  
او لمجموع افرادهما مادام موجودين فيكون القضية ههنا ضرورية  
مطلقة على ان الانقسام اليهما دائم لهما والدوام لا يخ عن ضرورة  
في التحقيق وامانا فلان في حملها على معنى البدهة فائدة جديدة وتجي  
في تحقيق الاتي من الش لافي حملها على معنى الوجوب فيكون تطويلا  
يجب حفظ هذه الرسالة المهذبة عن ادثاله والجواب ان فيه فائدة مهمة  
هي ان الاحتياج الى المنطق في جميع الاوقات انما يتم اذا كان الانقسام  
الى القسمين واجبا لكل من التصور والتصديق مادام موجودين  
ناذرا لممكن انعكاس الانقسام عنهما في بعض الاوقات بان يكون جميع الافراد  
بديهية او نظرية فلم يثبت الاحتياج المفسر بالتوقف في جميع الاوقات  
ومنه يظهر فائدة الحمل على الضرورة الذاتية لا يقال يمكن استفادة  
الضرورة الذاتية من صفة المضارع الدالة على الدوام في قوله ويقسمان  
ومن قول الشيخ مطلقات العلوم ضرورية لاننا نقول اما استفادتهما  
من الصيغة فخرية من المقامات الخطائية لافي البرهانية كهذا المقام



واما استفادتها من قول الشيخ فانما تصح في المسائل ولبس الانقسامين  
من المسائل العلية وهو ظ الا ان يع مطلقا العلوم في كلام الشيخ  
من المسائل وغيرها وفيه ما فيه لكن الش لما جعلها على معنى البداة  
احتجاج الى استفادة الدوام وان لم ينجح الى استفادة الضرورة بناء  
على ان الاحتجاج عنده اعم من التوقف المفسر بان لا يمكن وجود الشيء  
الا بعد وجود شيء آخر كما سيأتي فتثبت الاحتجاج الى المنطق في جميع  
الافاق لا يتوقف على ضرورة الانقسام بل يكفيه دوامهما وايضا  
ينجذ عليه ان كلام المص وان دل على الدوام الذاتي بل على الضرورة  
الذاتية لا يدل على ما قصده من كلام المص من ثبوت احتياج كل احد  
من الاوساط الى المنطق لان غاية الدائمات ههنا ان يكون الانقسام  
الى القسمين دائما لكل من نوعي التصور والتصديق اوضح وزياله مادام  
ذلك النوع موجودا ويجوز ان يكون دوام ذلك الانقسام لذلك النوع  
باعتبار الاشخاص بان يكون جميع علوم شخص واحد من الاوساط  
وحدها اومع بعض علوم شخص آخر بلهيا والآخر نظريا او بالعكس  
فلا يثبت بهذا القدر احتياج كل احد منهم الى المنطق اللهم الا ان يكون  
غرض الش من قوله فان كل عاقل آه بانا لبداة الانقسامين مع الاشارة  
الى توجيه كلام المص بان مراده وينقسمان بالنسبة الى علوم كل عاقل  
الضرورة والاكتساب بقرينة ظهور ان الغرض بيان احتياج كل عاقل  
الى المنطق ومن الناس من قال الموافق لما ذكره المص في شرح العقائد  
ان يحمل الضرورة ههنا على معنى اليقين وانت خبير بان قيد الضرورة  
على هذا يكون تطويلا بلا فائدة ههنا لان دعوى الاحتياج الى المنطق  
مطلب يقيني فيجب ان يكون دليله برهانا كما من مقدمات يقينية فلا فائدة  
في التوكيد ههنا بخلاف مطالب علم العقائد فانها مطالب ظنية كبحث  
الامامة والتفضيل كما هو المشهور فتوكيد الحكم هناك بانه يقيني دفعاتوهم  
كونه ظنيا كبعض الاحكام الظنية المأخوذة في ذلك العلم متضمن لفائدة

جيدة فهو موجه هناك وغير موجه ههنا على ان حل المص الضرورة  
هناك على معنى اليقين فريفة عليه كما تعرفه من يرجع الى شرح العقائد  
قوله كتصور الحرارة والبرودة اي تصور الحرارة والبرودة المحسوستين  
الجزئيتين او الكليتين بوجه ما فانه بديهي وان لم يكن تصورها بحقيقة تهما  
بديهما عند كل عاقل فان حقيقة الحرارة كيفية من شأنها جميع المنشآت  
وتفريق التفرقات والبرودة كيفية من شأنها العكس وقوله من غير نظر  
قيد الوجدان واشارة الى ان ليس المراد من وجدان كل عاقل في نفسه انه  
يجده من غير نظر الى امر خارج من المفهوم المتصور والقضية المصدق بها  
اصلا ضرورة ان من يصدق بالبدسيات يجدها مع النظر الى المقدمات  
المؤينة الحاضرة عنده دفعة وبالقياسا قياساتها معها يجدها مع النظر  
الى تلك القياسات الخارجة عنها ايضا بل المراد انه يجده من مجرد الامور  
الموجودة في نفسه في تلك الحالة بلا احتياج الى ترتيب امور آخر من معلوماته  
المختونة ويحصل له بعض آخر منهما كتصور الملك والجن بانها  
اجسام لطيفة مركبة من العناصر غلب عليها النارية والهوائية مشكلة  
باشكال مختلفة قادرة على افعال شاقة الا ان الاول نوراني والثاني ظلامي  
هذا على اختلاف بين المتكلمين واما عند الحكماء فهما النفوس المجردة  
المسابقة عن الابدال والتصديق بان العالم حادث بالنظر والاكتساب  
لان تصورها يحتاج الى التعريف الذي قدمناه والتصديق كذلك يحتاج  
الى الاستدلال عليه بان العالم متغير وكل متغير حادث ولقائل ان يقول  
ان اراد التصور ههنا التصور بالكنة فتصور الحرارة والبرودة ايضا  
يحتاج الى نظر وتعرف كما قدمناه ايضا وان اراد التصور بوجه ما  
فتصور الملك والجن ايضا لا يحتاج الى نظر ضرورة ان كل من سمع اسم  
الملك والجن يحصل في ذهنه صورة منطوقة واقفا ما يطلق عليه الملك  
والجن والجواب انه اراد التصور بوجه ما لكنه اراد الوجه المساوي  
للامر المتصور بحيث يميزه عن جميع ما عداه والتصور بهذا الوجه قبل

النظر حاصل الحرارة والبرودة دون الملك والجن الا يرى ان الصورة الحاصلة  
من الملك تصدق عليه الجن وبالعكس او اراد تصور الحرارة بوجه ما  
وتصور الملك والجن بكنههما قوله اي اكثر منه سلامة يشير الى ان  
اضافة التكلف الى الاستدلال من قبيل اضافة العام الخاص كافي قولهم  
شجر الازراك ويوم الاحد اي التكلف الذي هو الاستدلال والى ان كلمة  
من تفضيلية متعلقة بصيغة افعال التفضيل لابعادته كافي قولهم الانسان  
الاعم من زيد فان قولهم من زيد متعلق بمادة العموم لا بالصيغة والازم  
استعمال افعال التفضيل بمجموع الامرين اعني اللام وكلمة من وهو بظ  
كما تقرر في الحواشي وجعل كلمة من ههنا متعلقة بمادة السلامة كافي قولهم  
هذا اسلم من كذا لا يحتاج الى تقدير من التفضيلية وهو تكلف فن جعلها  
متعلقة بمادة السلامة على ان يكون اضافة التكلف الى الاستدلال اضافة  
لامية وخكم بكونه احتمالا ظاهرا لم يصب قوله مع زيادة مقدمات  
اي مع المقدمات الزائدة المستغنى عنها لرجوع الاستدلال بها الى دعوى  
البداهة في المط وتلك المقدمات يرد على بعضها اعتراض وذلك البعض  
لزوم الدور او التسلسل وبطلان التسلسل لما استعرف من منع اللزوم  
مستندا بمجاوز اكتساب التصديق من التصور ومنع بطلان التسلسل  
مستندا بمجاوز قدم النفس فيحتاج الى الجواب بانه مبني على امتناع ذلك  
الاكتساب وحدوث النفس من حيث هي نفس بخلاف دعوى البداهة  
في المطلوب لانه طريق لا يرد عليه شيء ولا يحتاج الى جواب فهو اكثر  
سلامة منه والظاهر ان مراد الش هو ان كلا من الطريقتين وان توجه  
عليه سؤال وجواب الا ان الورد على دعوى البداهة اقل مما يرد  
على طريق الاستدلال وأوضح دفعا منه فلذلك كان اسلم وهو  
الحق لان الاشالة الجزئية مثل تصور الحرارة والبرودة والملك والجن  
والتصديق بكون الكل اعظم من جزئه ومحدوث العالم بشيئات  
على الجزئيات الاربع وهي تذهبات على الانقسامين في الظ وجعلها

ادلة احتمال بعيد لا يخفى قوله ويستفاد من هذه العبارة آه  
يعني ان عبارة الاسم ينبغي ان يعدل عنها الى عبارة الصواب  
لان تلك العبارة يستفاد منها بحسب الظ صحة سلوك المصحين  
التقسيم الى كل من الطريقتين مع ان تلك الصحة المستفادة فاسدة  
بحسب الظ وكل عبارة يستفاد منها ذلك فهو فاسد بحسب الظ فهذه  
العبارة فاسدة بحسب الظ اما الاستفادة فلما اشار اليه من ان افعال التفضيل  
ظفي اشتراك الفضل والمفضل عليه في اصل الفعل الذي هو السلامة  
ههنا وسلامة كلا الطريقتين عند المص وقت هذا التقسيم توجب صحة  
سلوكه الى كل منهما في ذلك الوقت واما فساد المستفاد فلان المط  
اعني الانقسامين اما ان يكون بديهيا عند المص في ذلك الوقت واما ان يكون  
نظريا عنده وكلما كان بديهيا عنده ح لم يصح الاستدلال عليه بحسب  
الظ وكلما كان نظريا لم يصح دعوى البداهة بحسب الظ ينتج  
من الاقتران الشرطي منفصلة حقيقة هي ان المط اما ان لا يصح استدلال  
المص عليه وقت التقسيم بحسب الظ واما ان لا يصح دعوى بداهة ح  
بحسب الظ واما صدر الشرطيتين بقوله الظ اذ يرد عليهما انه يجوز  
ان يكون بديهيا عنده ويستدل عليه لكونه نظريا عند غيره ويجوز ان يكون  
نظريا عنده ولا يحكم ببداهته لكونه بديهيا عند غيره كما اشار اليه في الحاشية  
لكن كل منهما خلاف الظ اذ الظ ان الشخص انما يسلك الى احد  
الطريقتين بالنظر الى حال نفسه لا بالنظر الى حال غيره ولذا قال وهذا غير  
والمحل ههنا فاسد وهذا القدر اعني الغناد الظاهري كاف في مقصوده  
كما قررنا واقول يمكن دفعه بوجه الاول ان الاسم الاستفادة المذكورة  
لجواز ان يكون افعال التفضيل ههنا للتأخر في منزلة كما قالوا في مثل الله  
اكبر والمعنى ان هذا الطريق فيه سلامة كثيرة ولا سلامة في طريق  
الاستدلال اصلنا بقرينة قوله فظهر ان الاستدلال بالآخرة بوجه اول آه وهذا  
قرينة واضحة على ما ذكرنا وصرف الكلام عن ظاهرة بقرينة ظه ليس

عدولا عن الظ واما ثانيا فلان غاية المستفاد هو الصحة عند المص  
الى الصحة في الواقع ويجوز ان يكون الصحة عند المص عبارة عن الجواز  
العقلي ويكون طريق الحكم بالبدهة ارجح في هذا الجواز من طريق الحكم  
بالنظر والاستدلال بان يكون الطريق الاول مظنونا للمص والثاني وهو ما كما  
هو اصح اقوال الفقهاء فيكون معنى قوله اسلم انه ارجح عند المص فلذا عدل  
اليه ولا فسادا فيه اصلا واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان المستفاد هو صحتها  
معاني الواقع بحسب اعتقاد المص فبطلان ذلك المستفاد بحسب الظ  
ممنوع وانما يكون باطلا لو اوجب اعتقاد المص اجتماع بدهة المظ ونظريته  
بالنسبة الى نفسه وليس كذلك والشرطية الاولى من دليل بطلانية ظاهرة  
المنع اذ الظ في مقام التعليم والافادة ان يكون كل من دعوى البدهة  
والاستدلال بالنسبة الى حال المتعلمين لا بالنسبة الى حال المعلمين والافادة  
ان يكون كل من دعوى البدهة والاستدلال بالنسبة الى حال المتعلمين  
لا بالنسبة الى حال المص المعلم بل لا معنى له في ذلك المقام ومنهم من كان  
الانقسامان بديهيين عنده ومنهم غير ذلك كما انظر بين عنده فيجوز ان يراعى  
المص حال كل منهما فغاية ما اوجب ذلك المستفاد كون المظ بديهيا عند  
بعض المتعلمين ونظريا عند البعض الاخر في اعتقاد المص وقت التقسيم  
لا يقال مراده من قوله عند المص في الشرطيتين معنى في اعتقاده والمعنى  
لو كان بديهيا عند الطالبين في اعتقاد المص لم يصح استدلاله عليه  
لانا نقول بآتي عن هذا المعنى ما نقل عنه في بعض النسخ في الجواب عما اورده  
حيث قال الان يقال المراد من الاستدلال ايراد مقدمات ينظم منها دليل  
عليه بالقياس الى غير المص وان كان بالقياس اليه ثبوتها انتهى وايضا  
ان اراد عند بعض الظ البين فالملازمة الاولى ممنوعة لجواز ان يكون نظريا  
عند البعض الاخر ويصح استدلال المص عليه بالنسبة الى ذلك البعض  
وان اراد عند جميعهم فالملازمتان مسلمتان لكن المنفصلة لمطوية القابلة  
بان المظ اما يكون بديهيا عند جميعهم واما ان يكون نظريا عند جميعهم

ان اراد

ان اراد بها منع الخلو فظاهرة المنع لان هناك احتمالا ثالثا هو كونه بديهيا  
عند بعضهم ونظريا عند البعض الاخر وان ارد بها منع الجمع فسلم لكن  
التقريب على هذا ظاهر المنع اذ لا يثبت بطلان المستفاد ما لم يبطل ذلك  
الاحتمال الثالث ايضا لا يقال هذا الوجه مدفوع بان الظ من المصنفين  
ان يراعى اجماع المخاطبين من المتعلمين زكيا كان او غبيا او متوسطا  
لانا نقول هذا فاسد والالم يصح كثير من الاستدلالات على المطالب ايضا  
لان من المخاطبين من تكون تلك المطالب بديهية عنده نعم يتدفع هذا  
الوجه بان يقال الظ ان يراعى حال الاغبياء للتلازم البخل عنهم  
واما رابعا فلان فساد المستفاد وما ذكره في بيانه انما يمتنع لو كان مراده  
من الاستدلال ايراد ما هو حقيقة بالنسبة الى المص وهو هم لجواز  
ان يكون المراد ايراد ما هو تنبيه بالنسبة الى المص ودليل بالنسبة الى غيره  
كما اشار اليه في بعض النسخ ولا يخفى انه خلاف الظ بل ياباه تفريع  
الش بقوله فظهر ان الاستدلال آه لان مراده ظهر انه رجع دعوى  
المستدلين الى البدهة في المطلوب واما خامسا فلان الشرطية الاولى  
مم على كل حال لان البدهي ما لا يتوقف حصوله على النظر لاما لا يحصل  
به فيجوز ان يكون المطلوب بديهيا عند المص وخاصلا بالنظر من غير  
توقف عليه كالعلم بوجود الانسان من وراء الجدار فانه بديهى لا يمكن  
الاحساس به ومع ذلك قد يستدل عليه بصوته وسائر آثاره الا ان يقال  
ليس النظر عبارة عن مجرد ترتيب امور للتأدي الى المجهول اذ لا يسمى  
ذلك الترتيب عندهم نظرا ما لم يتوقف حصول المجهول على ذلك الترتيب  
واشبهه فالترتيب الموصل الى المجهول الذي يمكن حصوله بطريق آخر  
من طرق البدهة يسمى تنبيها عندهم لا دليلا قوله اللهم الا ان  
يحق كلامه آه يعني ليسه مني كلام الش ان المص عدل الى طريق البدهة  
لمسارعي انه اسلم حتى يلزم صحة كلا الطريقين معا في اعتقاد المص وقت  
التقسيم بل معناه عدل المص اليه لعدم صحة طريق الاستدلال

في اعتقاده ح واصاب في ذلك لانه اسلم من طريق الاستدلال فلا يكون ذلك الكلام من الش توجيها لعدوله بل محاسبة بينه وبين غيره وترجيحا لجانبه فبح لا يلزم صحة كلا الطريقتين معا عند المص في ذلك فهذا الجواب منع للصغرى اعني الاستفادة مستندا بانه انما يستفاد من تلك العبارة ذلك لو كان مراد الش من قوله اسلم انه اسلم عند المص في اعتقاده وهو م لجواز ان يكون المراد انه اسلم عندنا ولقائل ان يقول ان كان هذا الجواب مبني على حل السلامة على معنى الصحة في نفس الامر فهو وان دفع المحذور اعني لزوم كون المط بديهيا ونظريا معا بالنسبة الى المص لكنه يوجب مثله بالنظر الى الش اعني لزوم كونه بديهيا ونظريا معا بالنسبة الى الش بعين ما ذكره وهو يط ايضا بعين ما ذكره ايضا فوقع فيها هرب عنه وان كان مبني على حلها على معنى الجواز العقلي كما ذكرنا في الوجه الثاني فلا حاجة الى صرف كلام الش عن ظاهره الذي هو كونه توجيها لعدول المص الى ترجيح المص على طريق غيره لما اشيرنا ان رجحان كونه بديهيا عند المص يكون وجه العدوله ايضا وبهذا يدفع ما اورده على الش بالتناقض بين كلاميه هنا حيث قال في بعض النسخ بيق انه لو صح ما بينه من الاستدلال المذكور يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المط آه لزم ان لا يكون ذلك الاستدلال صحيحا في نفسه سواء وقع من المص او من غيره لان يكون مرجوحا عن دعوى البداهة فتأمل في هذا المقام فانه مجاز الافهام انتهى فانه صريح في انه بقي بعد هذا الجواب تناقض بين التفرغ الاتي وبين قوله وهذا الطريق ارجح لان رجوع الاستدلال الى دعوى البداهة في المط يوجب بطلان ذلك الاستدلال لاستلزامه أحد الفسادين اما نظرية المط البديهي واما استغناء الاستدلال عن نفسه والدليل الصحيح لا يستلزم شيئا منهما والحكم بكون طريق المص ارجح يوجب عدم بطلان ذلك الاستدلال فيلزم التناقض فاما ان يبطل التفرغ واما ان يبطل ترجيح طريق المص على طريق غيره وانت خير بانه انما

رد او كان دعوى البداهة من المص ودعوى رجوع الاستدلال الى البداهة من الش قطعتين وذلك ثم وان اوجه قوله فظهر ان الاستدلال آه لجواز ان ظنبتين راجحتين على تقيضهما في الجواز العقلي المشترك بين كل منهما وبين تقيضه كما صح افعال الفقهاء المساقضة فبعد حل السلافة على الجواز العقلي لاتساقض بين كلاهما الش ولا رد عليه ما اورده ولا حاجة الى صرف كلامه عن ظاهره الذي هو كونه توجيها لعدول المص لا يقال دعوى الاحتياج الى المنطق قطعية فلا يصح الاستدلال عليه بدليل منسوب بالظن لا نقول تلك الدعوى ثابتة بمجرد ثبوت الانقسامين قطعيا واما كون العلم القطعي بهما يدبها او نظريا فليس مما يتوقف عليه ثبوت تلك الدعوى فلا ضرر في كونها ظنبتين بل ثبت دعوى الاحتياج الى المنطق قطعيا بمجرد قطعية الانقسامين وان لم يثبت كون العلم المتعلق بهما بديهيا او نظريا لا قطعيا ولا ظنا كما لا يخفى على اولى انتهى فالحق ان كلام المحشى مختل ههنا قوله وهو بعيد هذا ابطال للسند المذكور في الجواب بانه احتمال بعيد والكلام في الاحتمال القريب الظن وانت خبير بانه ان اراد بعده لاجل ان اللفظ من كونه توجيها لعدول المص لا كونه ترجيحا فقد عرفت ان الجواب المذكور صحيح مع حمله على التوجيه فالقصور في المحشى لا في الجواب وان اراد بعده لاجل ان اللفظ حل السلامة على معنى في نفس الامر لاعلى معنى الجواز العقلي فذلك ثم كيف وههنا في ظاهره على ذلك فاعرف هذا المقام فان تحقيقه على هذا الوجه من محض كرم العلامة قال الشارح من التوقف على امتناع الاكساب آه لا يقال لاشبه في انه على تقدير نظريته جيع العلوم التصورية والتصديقية يلزم الدور والتسلسل سواء امتنع اكساب احدهما من الاخر او لا فلا توقف لا نقول هذا الكلام مني على ان الدليل الذي ساقه القوه هو في الحقيقة دليلان على رفع الابطال الكلي بان يقال ليس جيع التصورات نظرية والادار او تسلسل وليس جيع التصديقات ايضا نظرية والادار



او تسلسل فح يتوجه على كل من الدليلين منع لزوم الدار والتسلسل مستندا  
بجواز انتهاء اكتساب التصور الى التصديق البديهي واكتساب التصديق  
الى التصور البديهي بناء على فرض نظرية التصورات وحدها  
لا يستلزم فرض نظرية التصديقات ايضا وكذا فرض نظرية  
التصديقات وحدها لا يستلزم فرض نظرية التصورات ايضا اذ لو كان  
المجموع دليلا واحدا بان يقال لبس التصورات والتصديقات نظرية  
والدار وتسلسل لم يتم تقييده بناء على ان المط ههنا بيان ان البعض  
من كل من التصورات والتصديقات نظري والبعض الاخر من الكل  
بديهي حتى يتم بيان الحاجة الى المنطق بكلا جزئيه اعني جانب التصورات  
وجانب التصديقات وغاية ما لازم من هذا الدليل ح بطلان كون جميع  
العلوم نظرية ولا يلزم منه ذلك المط لجواز ان يكون جميع التصورات  
وحدها ومع بعض التصديقات بديهية والبعض الاخر نظريا وبالعكس  
وللاشارة الى ما ذكرنا قالوا في المدعى ولبس الكل من كل منهما بديهي آه  
فلا بد ان يقرر دليلين فح يتوجه على لزوم الدور والتسلسل في كل منهما  
المنع المذكور ويحتاج دفعه عن احدهما الى الحكم بامتناع اكتساب  
التصديق من التصور وان لم ينجح دفعه عن الاخر الى عكسه لما سيجيء  
من المحشى مع ان ذلك الامتناع لم يعم عليه رهان كما قال الشريف  
المحقق فيكون ذلك الدليل مبنا على مقدمة غير ثابتة كما هو المشهور  
هذا مراد الش لا يقال هذا الدليل تام بمجرد عدم وقوع الاكتسابين  
وان امكن بان يقال لو كان جميع التصورات وكذا جميع التصديقات  
نظريا لمحصلنا بطريق الدور والتسلسل لان الواقع هو اكتساب التصور  
من جنسه واكتساب التصديق من جنسه واكتساب كل منهما من خلاف  
جنسه غير واقع اصلا وان امكن واللازم بط الوجدان فعلى هذا  
لا يتوقف شيء من الدليلين على امتناع الاكتساب المذكور ولا على بطلان  
الدور والتسلسل في نفسه ان لبس تحصيلنا العلوم بطريق الدور

والتسلسل

والتسلسل وذلك معلوم بالوجدان فيكون اللازم باطلا ولو امكننا  
في نفسه لا نقول عدم وقوع الاكتسابين المذكورين لا يعلم قطعا  
الامتناع عنهما وبمجرد الظن غير كاف ههنا فلذا قالوا بذلك اتوقف نعم  
لا يتوقف على بطلان الدور والتسلسل في نفسه لكنهم لم يقولوا بالتوقف  
عليه فراحدهم في بطلان اللازم ههنا يحتمل الوجهين فتدبر واعلم  
ان صاحب الرسالة الشمسية قال لبس الكل من كل منهما بديهي والاملا  
جهلنا شيئا واورد عليه علامة الرازي في شرحه بان البدهية لا تستلزم  
عدم الجهل لجواز ان يكون الشيء بديهيًا ومجهولًا متوقفا على مثل  
الاحساس والحدس والتجربة فالاول ان يقول والاملا اخجننا في تحصيل  
شيء من التصورات والتصديقات الى نظر وفكر والش المحقق تقع ذلك  
الدليل وغيره الى الاول فلم يصح منه التعريض بالاعتراض الذي اورده  
الرازي قوله لم يقل وبالعكس لما بينه المحقق الشريف في الحاشيتين  
الصغرى وهي حاشية الشمسية والكبرى وهي حاشية المطالع وما يقال  
بل لم يقل للاكتفاء بناء على ان كلامه فيما هو المشهور كما صرح به وذلك  
المشهور هو توقف كل من الدليلين على امتناع الاكتساب من خلاف  
جنسه وان خالفهم المحقق الشريف لبس بشيء لان الظن ان مراد الش  
ادخال ما ذكره الشريف في المشهور بقربة البحث الاتي كما لا يخفى  
قوله بناء على ان التصديق الكاسب اسناد الكسب الى العلم مجازي  
من النسبة الى السبب والعلة المعنى التصديق الذي يكتسب  
ذلك التصور منه مشروط بتصورات ثلثة متعلقة بطر في القضية  
والنسبة بينهما سواء كان ذلك التصديق بديهيًا ومكتسبا من علم اخر  
كما هو في محله فلي تدبر نظرية جمع يكون هذه التصورات الثلثة  
ايضا نظريا طالما ان يكتسب كل منهما من التصورات ومن التصديق  
وعلى الثاني ثقل للكلام الى التصورات التي هي مشروط التصديق  
الثاني وهكذا ظاهرا ان يدور او تسلسل فاضافة التصور الى التصديق

في قوله موقوف على التصورات الثلاثة لادنى الملازمة لان تلك التصورات  
 ليست متعلقة بنفس التصديق كما يظهر من الاضافة بل بطرفي  
 القضية والنسبة كما عرفت فان قلت لزوم الدور والتسلسل على ماهو  
 المشهور انما يتم اذا جل التوقف في التعريف المشهور للنظري اعني  
 ما يتوقف حصوله على النظر على المعنى المشهور الذي هو عدم امكان  
 الشيء الا بعد حصول شيء آخر واما اذا جل على معنى الترتيب والاستبعاد  
 كما سيجمله الش فلا لان كل نظري على هذا يمكن حصوله بطريق  
 الحدس كما سيصرح به الش ايضا وبمجرد هذا الامكان مما يهدم لزوم  
 الدور والتسلسل وان لم يحصل بالحدس اصلا قلت الش المحقق لا يقول  
 بان العلم الواحد بالشخص يمكن حصوله بالنظر والحدس معا لاستلزامه  
 تواردا للعتين المستقلتين على سبيل الاجتماع ولا بان الحاصل باحدهما  
 بالفعل هو نظري وبديهي معا حتى يتوجه ذلك للقطع بالتقابل بين النظرية  
 والبداهة بل هو مع حل التوقف في التعريفين على معنى الترتيب لم يعتبر  
 قيد الحثية في دينك التعريفين ويقول العلم الواحد الذي يمكن حصوله  
 بكل منهما على سبيل التبادل ان كان حين حصوله مترتبا على النظر كان  
 نظريا لا بديهيا وان كان مترتبا على الحدس كان بديهيا لا نظريا فاذا انتهى  
 سلسلة الاكتساب الى التصور مثلا فان كان ذلك حين التصور حين  
 وجوده مترتبا على النظر فلا شبهة في لزوم الدور والتسلسل على تقدير  
 نظرية جميع التصورات وان كان مترتبا على الحدس فيلزم خلاف المفروض  
 اعني كون بعض التصورات بديهيا على تقدير كون جميعها نظريا وهو  
 محال مستلزم لاجتماع النقيضين فعلى تقدير ان يكون جميع التصورات  
 نظرية يلزم الدور والتسلسل سواء جل التوقف في تعريف النظري  
 على المعنى المشهور او على معنى الترتيب وما ذكرتم من ان مجرد امكان  
 حصوله بطريق الحدس هادم للزوم وان لم يحصل به ابدا مدفوع  
 بان الاكتساب من العلم الممكن الغير الموجود مع وبعد وجوده باحدهما

يستحيل

يستحيل وجوده بالآخر لاستلزامه التوارد المستحيل وكذا الكلام في دليل  
 جانب التصديقات ولاجل ما ذكرنا لم يقدح الش المدقق في لزوم الدور  
 او التسلسل بذلك الوجه ايضا ولا بد من التنبيه على هذا البحث قوله  
 وكذا لاكتساب التصور من التصديق آه هذا لبس من كلام الشريف  
 المحقق لكنه اتى به تعريضا له بان لزوم الدور والتسلسل على تقدير  
 امكان ذلك لاكتساب ثابت بهذا الوجه بطريق الاولى اذ نقول ذلك  
 الاكتساب على تقدير امكانه فعل اختياري يتوقف وجوده على الشروع  
 فيه والشروع فيه يتوقف على تصوره بوجه ما لا متناع التوجه نحو  
 المجهول المطلق بداهة وعلى تصور الغرض المطلوب من ذلك الفعل  
 لا متناع صدور الفعل الاختياري من غير تصور فائدة ما ولا ملاحظتها  
 وان لم يكن ترتبا على ذلك الفعل مقطوعا او مضمونا لان كلا من الفعل  
 والترك ممكن بالنسبة الى الفاعل فلا بد من مرجع بناء على استحالة  
 الترجيح بلا مرجع عند الحكماء وذلك المرجح هو ملاحظة الفائدة ولو على  
 سبيل الاحتمال فهذا الوجه تام بناء على مذهب الحكماء وان لم يتم الوجه  
 الاخر منه في بيان عدم توقف الزوم في الدليل الاخر على امتناع اكتساب  
 التصديق من التصور ولذا فصله عنه فان قلت هذا الوجه من المحشى  
 غير صحيح لان مراد الشريف ببيان لزوم الدور والتسلسل على تقدير  
 امكان لاكتساب التصور من التصديق ليظهر عدم توقفه على امتناعه  
 وهذا الوجه الدال على امتناع الشروع في الاكتساب دال على امتناع  
 اكتساب التصور من التصديق بالطريق الاولى فلا يكون بيانا للزوم  
 على تقدير امكانه وكذا الكلام في الوجه الاخر منه بعد في دليل جانب  
 التصديقات قلت لا يتم امتناع الاكتساب على تقدير نظرية جميع  
 التصورات بهذا الوجه ولا على تقدير نظرية جميع التصديقات بالوجه  
 الاخر الا بواسطة استلزام ذلك الاكتساب الدور والتسلسل ايضا  
 اذ لا دليل لامتناعه سوى ذلك الاستلزام فامتناع كل من الاكسابين

متوقف على لزوم الدور او التسلسل المحالين لا بالعكس كما لا يخفى ويمكن دفعه بوجه آخر ههنا بان ليس قوله وكذا اكتساب التصور آه عطف المفردين على المفردين هما اسم ان وخبره في قوله بناء على ان التصديق الكاسب آه حتى يتوجه ذلك بل عطف جملة على تأويل المفرد على مفرد وهو الوصول في قوله لما بينه المحقق الشريف آه فالتعني ولانا اكتساب التصور آه فعلى هذا يكون دليلا آخر على اللزوم لاعلى تقدير امكان الاكتساب المذكور لكن سياق كلامه يدل على العطف الاول وايضا لا يندفع عن الوجه الاخرى فالوجه هو الاول قوله وهذه التصورات الخمسة آه ثلثة منها شروط التصديق واثان شرطان للاكتساب منه احدهما تصور نفس الاكتساب وانيهما تصور المظ قوله وفيه نظراي فيما ذكره الشريف المحقق واتباع الش قوله يتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وان لم يتوقف على التصديق بفائدة معينة مطلوبة وكثيرا ما نضرب في اكتساب عرض مطلوب مع الشك في ترتبه على ذلك الفعل لكن لابد هناك من التصديق بفائدة مما كدفع الاضطراب عن نفسه والطمانينة اذ لا يتصور اتباع الشوق بمجرد الشك التساوي طرفيه فلا يترجح احدهما بالباعثية فعدم اتباعه بمجرد الوهم المرجوح بالطريق الاولى واذا لم ينبعث الشوق والميل الى جانب الفعل استحال ترجحه على جانب الترك لاستحالة الترجيح من غير مرجح لكن بقي انهم صرحوا بان التخييل يترتب فائدة كاف في الشروع في الفعل ولذا قالوا الناس اطوع للتخييل من التصديق في باب الاقدام والش اوردوه على ذلك التوقف في حاشيته على الشمسية واجابه عنه بتعميم التصديق من التخييل حيث قال لا يقال التخييل كاف في ترتب الفائدة ولذا قيل الناس في باب الاقدام اطوع للتخييل من التصديق لانا نقول اراد بالتصديق ههنا ما يشمله ولذلك جعلوا الشعرى احد الصناعات الخمس التي هي اقسام الوصول الى التصديق فتأمل انتهى واقول ههنا بحث من وجوه

اما اولاً فلان ترجيح الفاعل المختار باحد المتساويين بل ترجيح المرجوح جائز عند المتكلمين وان لم يجر الترجيح بلا مرجح وفقاً بين الحكماء والمتكلمين والمص لم يجعل المنطق في هذا الكلام كالمقدمة للكلام كان غرضه اثبات الاحتياج الى المنطق على مذهب المتكلمين فهذا النظر وما تقدم بقوله وكذا اكتساب التصور من التصديق آه غير متجهين ههنا وان اتجهما فيما جعل المنطق من الحكمة او مقدمتها . واما ثانياً فلان قولهم الناس في باب الاقدام اطوع للتخييل من التصديق ليس بمعنى انهم يقدمون على الفعل لتحصيل الغرض الخيل اذ لا يقدم عليه المجنون فضلا عن العاقل بل بمعنى ان نفس ذلك التخييل الذم التصديق فاقدامهم على الفعل بعلة نفس التخييل لذا شذ من اقسامهم عليه بعلة التصديق الا يرى ان عرض من رتب القياس الشعرى جلب قلوب السلاطين والامراء بتحصيل التخييل الا لذي نفوسهم لا تحصيل الغرض الخيل المستحيل عقلا او عادة وذلك واضح جدا فبعد بناء لزوم الدوا وتسلسل على مذهب الحكماء الغير المجوزين لترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح لا حاجة في الجواب الى تعميم التصديق من التخييل كما لا يخفى واما ثالثاً فلان تعميم التصديق ههنا من التخييل مبطل لتقريب دليلهم هذا فانهم قسموا العلم اولا الى قسمين احدهما الادراك الاذعاني وثانيهما الادراك الغير الاذعاني ثم امتثلوا على انقسام كل منهما الى قسمي النظري والبدهي هذا الدليل فلا بد ان يحتمل التصديق في دليلهم هذا على الادراك الاذعاني القابل للتخييل لاعلى معنى يشمله والا فغاية ما يستلزمه هذا الدليل ح انقسام التصديق بالمعنى الاعم الى قسمين ولا يلزم منه انقسام التصديق الاذعاني منقسم الى القسمين لجواز ان يكون جميع التصديقات الاذعانية نظرية والتصديقات التخييلية ببنية او بالعكس فحيث لا يثبت الاحتياج الى ما هو الصمد من باب القياس البرهاني ولا الى باب الخطائية وانما يثبت الاحتياج اليهما اذ ثبت انقسام التصديق الاذعاني اليهما وبالجملة لو عم

التصديق في دليلهم هذا من التخيل لم يتم تقريب ذلك الدليل قطعيًا  
فلا بد ان يخص بالادراك الازداعي واما عدم القياس الشعري من احدى  
الصناعات فعلى سبيل التشبيه كما صرح به بعض الافاضل وعله للوجهين  
الاخيرين امر بالتأمل قوله وايضا مطلق الاكتساب الشامل  
لاكتساب كل من التصور والتصديق من كل منهما ولك ان تقول مراده  
اظم من اكتساب العلم واكتساب الامور الخارجية كما اكتساب المال والماء  
فراده من المبادئ مطلق الاسباب والالات لاما اصطلاحوا عليه من المبادئ  
التصورية والتصديقية اعني التعريفات والدلائل واجزائهما فانها  
مبادئ تحصيل العلم فقط ثم ان هذا الكلام وجه اخر لعدم توقف اللزوم  
على الامتناع المذكور فاصله عما قبله لانفراده فيه وما سبق متفق عليه  
بينه وبين الشئ قوله وان تكلم عليه المحشي في بعض تعليقه حيث  
قال فيه بحث لانا لاثم ان انقطاع الحركة الاولى والترتيب يتوقف  
على التصديق بالنسبة لجواز ان ينتهي الحركة الى معلومات شك في انها  
مناسبة للمط ويكون مناسبة في الواقع ورتبها للامتحان فيحصل  
المط كما ان فاقد الماء قد يشك في وجود الماء في موضع ويسعى  
في ذلك الموضع ويصل الى الماء انتهى ثم قال ما حاصله انه لا يقال  
هذا ليس بفكر اذ لم يكن الترتيب فيه للتأدي الى الجهول النظري بل  
للامتحان او استقراء النفس لدفع الاضطراب وتحصيل الطمأنينة  
لانا نقول لابد من ادخاله في الفكر اذ ليس بداخل في شئ من اقسام  
البدهي وذلك الادخال بالبناء على العرف اذ يقال في العرف انه رتب  
للتأدي الى الجهول وسعى للماء وان كانت الترتيب والسعي لدفع  
الاضطراب في الحقيقة انتهى ماء لا ولعل المحشي نظر الى ان كلمة  
هناك لا يقدر فيها نحن فيه وان قدح في قولهم لابد من التصديق  
فمناسبة المبادئ للمط العلمي المعين لينتهي الحركة وذلك  
لان الشئ المحقق قال هناك قولهم يعتبر في العلة الغائبة كونها معلوم الترتيب

كلام

كلام حق اذ لا يتصور ابعث الشوق بمجرد الشك التساوي طرفيه فلا يرجح  
احدهما بالثبوتية والعلية الغائبة في المثال المذكور وما يشبهه بالحقيقة  
هو امر معلوم الترتيب هو الاستقراء ودفع الاضطراب مثلا انتهى فعلى  
هنا نقول مطلق الاكتساب يتوقف على التصديق بمناسبة الاسباب  
والالات للعرض المط كالتصديق بان ترتيب هذه الامور والسعي في هذا  
الموضع بترتيب عليه دفع الاضطراب المط اوبان جنس الترتيب بترتيب  
عليه جنس العرض العلمي ولا يترتب على السعي في البوادي وان جنس  
السعي في المواضع بترتيب عليه الماء ولا يترتب على ترتيب المقدمات ولذا صرح  
ترجيح الترتيب على السعي في العرض العلمي وترجيح السعي على الترتيب  
في عرض الماء واما ما يقال ان استدلاله لا يصلح للسندية لان فاقد الماء شك  
في وجود الماء في الخارج لاقى العلم وما نحن فيه من قبيل العلم فغ انه خارج  
عن قانون التوجيه مدفوع بانه لا فرق بين الاكتسابين في ان كلا منهما  
لا يتوقف على التصديق بترتيب العرض المط المعين على ذلك الاكتساب  
ولا في ان كلا منهما يتوقف على التصديق بترتيب فائدة ما كما عرفت نعم  
ذلك التوقف ايضا اثما يصح على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين  
المجوزين لرجح احدى المتساويين بل ترجيح المرجوح من غير مرجح  
كما عرفت قوله ذلك ان يجعل قوله كما هو اه اى ولك ان تخلص الشئ  
عن هذا النظر بان يجعل قوله كما هو المشهور اشارة الى النظر في كلا التوقفين  
بان يكون الموصول في قوله كما هو المشهور عبارة عن الموصول السابق  
في قوله مع فاقه اظنه عبارة عن التوقفين كما صرح به لاشارة الى النظر  
في التوقف الثاني فقط كما يبادر من القرب ومن عدم قوله بالعكس اذ الظن  
منه ان لزوم الدور والاساس يتوقف عنده على امتناع اكتساب التصديق  
من التصور ولا يتوقف على امتناع عكس اذ لو توقف عنده على امتناعه  
ايضا لم يفرق احد الامتاعين عن الاخر بل قال وبالعكس ثم على حدوث  
النفس كما هو المشهور ولا يقدح فيه ابراهيم هذا النظر على التوقف الاول



في حاشية الشمسية كما نقلناه عنه سابقا لاحتمال ان يكون حاشية الشمسية متأخرة عن هذه الحاشية ويكون اللزوم المذكور متوقفا عنده على ذلك الامتناع عن هذه الحاشية ولا يكون متوقفا عليه عند تحشية الشمسية ولذا لم يجعل قوله كما هو المشهور متعلقا بكلا التوقفين ابتداء واورده عليه النظر السابق ثم جوز تعلقه بهما معا فان قلت فما وجه عدم قوله وبالعكس اذا جعل متعلقا بهما مع ان توقفه على الامتناعين مشهور بينهما وشيء منها غير واقع عند الش قللت لعل وجهه التخصيص على ادخال ما ذهب الشريف في المشهور قوله كما ان اشارة آه ابراده بكاف التشبيه الدال على كون المشبه به اقوى من المشبه للاشارة الى انه لا تردد في كونه اشارة الى النظر في التوقف الثاني لما بينه في الحاشية ههنا وفصله في حاشية الشمسية ولبس في كلامه بما ياباه وانما تردد في كونه اشارة الى النظر في التوقف الاول فانه وان فصله في حاشية الشمسية ايضا وامكن جعل الحاشية المنقولة عنه ههنا عليه ايضا كما أتى الان عدم قوله وبالعكس فيما سبق بأباه نوع الاباء فاذكره في القول الاتي من انه اشارة الى النظر في كلا التوقفين لبس غرضه القطع بذلك الاحتمال وان تبادر ذلك بل غرضه تطبيق عبارة الحاشية المنقولة ههنا على ذلك الاحتمال المرجوح من قبيل اظهار ما خفي واخفاء ما ظهر لان انطباقها على احتمال تعلقه بالتوقف الثاني فقط اظهر بخلاف انطباقها على احتمال تعلقه بكلا التوقفين كما نعرف ويهدد بتدفع ما قيل ان لفظه من قوله ولك ان يجعل آه هور جحان تعلقه بالتوقف الثاني فقط على تعلقه بكلا التوقفين وهو مناف للقطع بالتعلق الثاني في القول الاتي قوله أي في توقف الدليل على الامر من المذكورين انما احتاج الى هذا التفسير لما ورد على قوله اشارة الى النظر في كلا التوقفين بان افراد الضمير في قوله اشارة الى ان فيه كلاما هو بظاهره بأباه لانه انما يرجع بظاهره الى احد التوقفين لا اليهما الا بتأويل وحاصل دفعه انه ايضا عائد الى الموصول في قوله مع ما فيه آه وهو عبارة عن مجموع التوقفين فاقتل

انما قطع باحتمال تعلقه بكلا التوقفين لان عبارة الحاشية المنقولة عن الش ههنا صريحة في ذلك الاحتمال ففاسد ما عرفت واعلم ان كلمة على في قوله بما قبله على الحاشية متعلقة بالنقل بتضمن معنى التعلق أي نقل عنه متعلقا على الحاشية التي هي الشرح او بمعنى على ان يكون ذلك المقول حاشية لقوله كما هو المشهور وعلى التقديرين في العدول عن كلمة في المشهورة في امثال هذا المقام الى كلمة على اشارة الى ان مجرد كونه منقولا عن كتابه الاخر في حاشية هذا الشرح لا يثبت على مراده من قوله كما هو المشهور بل لابد ان يكون متعلقا عليه او متوقفا على ان يكون حاشية له فخذ هذا وادفع عنك ما قيل او يقال قوله الاول ما الورود مفضل المحشى آه يعني الش لا الشريف المحقق كما يلاحظ من الاظهار في مقام الاضمار وانت خير بان النظر على التوقف الاول مما اورده في تلك الحاشية وكلامه بوجه خلاف ذلك واعلم انما اعرض عنه لتلاخذه ما اشار اليه من ان تعلقه بالتوقف الثاني اظهر وانت قد عرفت انه غير قادح في اظهاره قوله وهو انه على تقدير نظرية الكل آه هذا مؤل بالشرطية اللزومية لقوله واما الملازمة الاولى فيما بعد وطرفا الشرطية الثانية ما ولان بالسالبين الضروريتين لتكون اشارة الى الكبرى فاللازم ان معا قياس افتراض شرطي من الشكل الاول بان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شيء من الاشياء بطريق النظر وكلما لم يمكن ذلك لم يمكن حصول شيء من الاشياء بوجه من الوجوه بطريق الشرطية مع انه لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول شيء من الاشياء بوجه من الوجوه بطريق الشرطية مع انه لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول شيء من الاشياء بوجه من الوجوه ولو كانت النفس قديمة فلا يمكن مع بطلان المثال من دليلهم بان يقال يجوز ان يكون الكل نظريا وما خلا بطريق التسلسل الجازم في المعدمات بان يكون النفس قديمة كما ذهب اليه بعض الحكماء وان لم يمكن ذلك المنع فلا يتوقف صحة دليلهم على حدوث النفس اما الكبرى من هذا القياس فقد ادعى

بداهنا ونبه عليها بدها ان كل ما هو وجه لشيء وهو كنه لشيء آخر واما  
الصغرى فلانه لو كان الكل نظريا لم يمكن شروع النفس في مبادئ كنه  
شيء من الاشياء في الاذل بل في حد معين مما لا يزال فاذا لم يمكن الشروع  
فيها الا في ذلك الحد لم يمكن حصول كنه شيء من الاشياء بطريق النظر  
ينج من الاقتراض الشرطي ايضا تلك الصغرى و اشار الى دليل صغرى  
هذا القياس بقوله فلان حصول الشيء بالكنه مسبق آه والى دليل كبراه  
وذلك زمان متناه آه يعني ان مبادئ الكنه التي هي الذاتيات لا يمكن اكتسابها  
من مبادئ الوجه الحاصل التي هي العرضيات فاذا شروع النفس في مبادئ  
الكنه من ذلك الحد فما ان تكون تلك المبادئ متناهية فلا يحصل شيء  
منها على تقدير نظرية الكل او غير متناهية فلا يمكن تحصيل ذلك الكنه  
ايضا لان تحصيل الكنه انما يكون بتحصيل جميع المبادئ الذاتيات الغير  
المتناهية فلو حصلت تلك المبادئ بعد ذلك الحد يلزم احد الفسادين  
اما عدم تنامي الزمان المتناهي وهو ما بين ذلك الحد وبين حصول الكنه  
بتمامه واما تنامي المبادئ الغير المتناهية التي هي الذاتيات والكل محال  
مستلزم لاجتماع التقيضين فقد ظهر ان احد الفسادين انما يلزم بواسطة  
امتناع اكتساب الذاتيات من العرضيات اذ لو امتنع ذلك او كان المطر بعد  
ذلك الحد حصول المطر بوجه عر في اخر يمكن ان يكون مبادئ الوجه  
الحاصل عند ذلك الحد مبادئ الوجه المطر بعده فيانضم المبادئ المتناهية  
الاخر التي تلك المبادئ يحصل الوجه المطر من غير لزوم احد الفسادين  
اذ غايته لزوم سلسلة واحدة غير متناهية في ازمة غير متناهية وقد جوزها  
المساع فلا يمكن الزامه بمجرد ذلك ولذا احتاج الش المحقق الى الملازمة  
الاولى وصرح الوجه الثاني من وجوه جواب المحشى بعدد على ما ذكرنا  
ومن غفل عن حقيقة الحال اورد على الش حيث قال عند قوله فلان  
حصول الشيء بالكنه مسبق آه بل حصول الشيء بوجه ما واكتسابه  
بوجه ما مطلقا سواء كان بالكنه او بغيره مسبق بوجه آخر لامتناع توجه

النفس نحو الجهول المطلق فبحاجة الى الملازمة الاولى في اثبات هذا  
المطلب الذي ان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن تحصيل شيء او اكتسابه  
بوجه ما لان حصول الشيء واكتسابه بوجه ما مسبق بحصوله بوجه آخر  
وحصوله بذلك الوجه الاخر على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف  
الزمان من اقل الى حد معين في اكتسابه بالوجه الاول وانما تصور الشروع  
في كسب الوجه الثاني من ذلك الحد المعين وذلك زمان متناه لا يمكن  
اكتساب الوجه الثاني فيه على ذلك التقدير وهكذا الكلام في الوجه الاول  
وما قبله من الوجوه الغير المتناهية فعلى تقدير نظرية الكل لا يمكن تحصيل  
شيء من الوجوه فلا يمكن تحصيل شيء بوجه ما وهو المطر انتهى واعلم ان هذا  
البرهان كما يمكن ان يكون دليلا مستقلا على بطلان التسال من دليلهم  
من غير توقف على حدوث النفس كما عرفت يمكن ان يكون دليلا مستقلا  
على بطلان نظرية الكل بدل دليلهم بان يستثنى تقيض تالي الشرطية  
الحاصلة من الملازمة بان يقال لو كان الكل نظريا لم يحصل شيء من الاشياء  
بوجه من الوجوه والتالي بطلان الوجود العام لكن الش اراد الاول مع الاشارة  
الى الثاني قوله ضرورة ان ما هو وجه الشيء آه لانه مفهوم من المفهومات  
وله ذات هو حقيقة وعوارض خارجة عن ذاته مفهوم من ثبت له  
الضعف وحده لا ثبات وكنهه لاضا حك ومفهوم من ثبت له الكتابة وجه لكل  
من الانسان والمضاحك وكنهه لمفهوم الكاتب وهكذا قوله فلان حصول  
الشيء بالكنه آه اي حصول بطريق الكسب والنظر مسبق بتصوره بوجه  
آخر لامتناع توجه النفس نحو الجهول المطلق بدها سواء كان ذلك  
التصور السابق سلبا بطريق النظر ايضا او بدها لكن على تقدير  
نظرية الكل يكون ذلك التصور ايضا نظريا يتوقف حصوله على نظر  
اخر متوقف على تصور بوجه آخر نظريا ايضا وهكذا فيحتاج النفس  
في تحصيل الوجه الاول السابق على تحصيل الكنه الى صرف زمانها  
من الازل الى حد معين من الحدود المفروضة في الزمان وهو الان المعين

في يوم معين في سنة معينة ولا يمكن شروعهما في تحصيل مبادئ الكنه قبل ذلك الحد لاستلزامه توجه النفس نحو المجهول المطلق وانما يمكن من ذلك الحد وذلك الزمان الحاصل بين ذلك الحد وبين حصول الكنه انما هي اى زمان تحصيل الكنه بعد ذلك الحد زمان متناهى المقدار لكونه محصورا بين حدين حاصرين احدهما ان الشروع في الكنه وثانيهما ان تمام الكنه وكل زمان محصور بين حدين حاصرين فهو متناهى المقدار ولو كان مقدار الوفاء من السنين واذا كان متناهيا فلا يمكن تحصيل مبادئ الكنه فيه سواء كان تلك المبادئ متناهية او لا لما قررنا واقول ههنا بحثان قويان الاول لما امتنع توجه النفس نحو المجهول المطلق فكما ان اكتسابه بكنهه موقوف على تصوره بوجه آخر فكذا اكتسابه بذلك الوجه السابق على الكنه موقوف على تصوره بوجه آخر هو نظرى ايضا على ذلك التقدير وهكذا في كل مرتبة فليس في زمان سلسلة اكتساب وجوهها الغير المتناهية زمان لم يتصور فيه الشيء المتكتمه متصورا بوجه ما في كل زمان يفرض في جانب الازل امكن شروعه النفس في مبادئ الكنه الغير المتناهية في الازل فالدليل الذى اوردته لاثبات الملازمة الاولى يجرى خلاصة في نقيضها نعم لو قال حصول الشيء بالكنه موقوف على حصول وجهه بدل قوله موقوف على حصوله بالوجه لم ينجم ذلك اذا علم بوجه الشيء في الواقع غير موقوف على تصور ذلك الشيء لان العلم بالوجه انما يكون علما بذى الوجه اذا كان العلم بالوجه مرآة للملاحظة ذى الوجه فالعلم بالضاحك انما يكون علما بالانسان من وجه الضاحك اذا جعل الضاحك مرآة للملاحظة واما اذا لم يجعل فهو علم بنفس ذلك الوجه لا بذى الوجه انذى هو الانسان اذ على هذا لم يكن الضاحك صورة مأخوذة من الانسان وتعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما هو المختار عند المحققين موجب لكون العلم بالشيء صورة مأخوذة منه واذا لم يكن العلم بوجه الشيء في الواقع موقوفا على تصور

ذلك

ذلك الشيء بوجه ما فيحوز ان لا يعلم ذوالكنه قبل حصول وجهه اصلا فلا يلزم كونه متصورا معلوما في كل زمان يفرض في جانب الازل لکنه لم يقل هكذا لان مجرد العلم بنفس الوجه من غير ان يكون مرآة للملاحظة ذى الوجه الذى هو ذوالكنه غير كاف في تبعث الشوق الى تحصيل الكنه بل لابد ان يكون ذوالكنه معلوما بذلك الوجه او غيره من الوجوه ويصدق فيلزم ما في تحصيل كنهه فحينئذ ما ذكرناه اللهم الا ان لا يعلم ذوالكنه قبل تحصيل وجهه السابق اصلا وعند تحصيله يحصل العلم بنفس ذلك الوجه ويكون وجهها الذى الكنه مع فينبعث الشوق بعد ذلك فيصح قوله موقوف على تصوره بالوجه ويصح استدلاله به على الملازمة الاولى من غير ان يجرى ان خلاصة في نقيضها وانت خبير بانه ينجم عليه بعد ذلك ان ما ذكره في ذلك الاستدلال من عدم امكان الشروع في الكنه قبل ذلك الحد انما يتم لو قام برهان على بطلان احتمال ان يتصور ذوالكنه بوجه ما في كل زمان يفرض في جانب الازل بان ينحصر الاحتمال الممكن في حدوث العلم به عند تحصيل وجهه السابق عليه بمرتبة وذلك محال نظر ان غاية تسلسل الوجوه العرضية لذى الكنه وقد عرفت انه انما احتاج الى الملازمة حذرا عن ذلك الاحتمال فوقع فيما هرب ولا يبطله قوله ان حصوله بالكنه مسبق بحصوله بالوجه اذ يجوز ان يكون ذوالكنه مطلوب الكنه في كل زمان يفرض في جانب الازل لكونه متصورا بوجه آخر عرضي قبل ذلك الزمان ولا بد لبطلانه من دليل ولعل ما سبق من الحشى من تجوز تسلسل متباينين غير متناهيتين متى حصل ما تسكتون الشئ لما جاز ان يكون المقدار المتناهى من المسافة مثل ذراع مثلا على مقادير غير متناهية على سبيل التناقض عند الحكماء كما قرره الشئ في كنهه جاز ان يكون الزمان المتناهى المنطبق على الحركة المنطقية على تلك المسافة مشتملا على ازمة غير متناهية ولو على سبيل التناقض عندهم فيحوز

اكتساب النفس مبادئ الكنه الغير المتناهية في تلك الازمنة الغير المتناهية كل نظر في زمان منها اذ النظر مستلزم للحركة المستلزمة للزمان ولا يلزم من اجتماع تلك الازمنة ان يكون مقدار مجموعها غير متناه كالذراع اللهم الا ان يقال لا يسرع الانظار حد معين من الزمان بحيث لو وقع فيما هو اقل من ذلك الحد لم يكن نظرا بل حدسا فلو دفع انظار غير متناهية كان هنالك ازمدة غير متناهية بعضها مساو لبعض آخر واذا بد منه فيلزم ان يكون الزمان المتناهي المحصور بين حاصرين مشتغلا على مقادير غير متناهية متساوية او مترائدة مبتدأة من ذلك الحد الاقل وهو قطعي البطلان لاستلزامه عدم تناسي ذلك المتناهي استلزاما بديهيا وان لم يستلزم فيما اذا كانت المقادير الغير المتناهية مبتدأة من المقدار الاعظم متناقضة الى غير النهاية كما في الزمان وفيه ما فيه لان الحدس دفعي لا تدري ولذا صرح المحقق الشريف بان تعريف الحدس بسرعة الانتقال مبني على التسامح لان السرعة وصف الحركة ولا حركة في الحدس فعلى هذا يكون كل ترتيب واقع في الزمان اى زمان كان نظرا لاحد سا ولما يثبت اجزاء الزمان عندهم الى حد غير منقسم كاجزاء الحركة والمسافة توجه ما ذكرنا ولا بد لا بطلاله من دليل وهو غير متيسر على مذهب الحكماء بل متيسر على مذهب المتكلمين القائلين بتركيب الزمان من ائات متالية وتركيب المسافة من اجزاء لا يتجزى فليست في هذا المقام على وجه الاهتمام قوله لان مقتضى الملازمة الاولى اى مقتضى صحته ان تحرر تاليها يكون الكنه مقيد بحجية كونه لذلك الشيء بان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه الشيء من حيث هو كنه لذلك الشيء اذ لو اطلق ولم يقيد بذلك كان المعنى انه لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول شيء من الاشياء لامن حيث انه كنه له ولا من حيث انه وجه شيء آخر مثلا يلزم ان لا يمكن حصول مفهوم من ثبت له الضحك لامن حيث انه كنه للضحك ولا من حيث انه وجه عرضي للانسان والكتاب او غيرهما وهو

اول المسئلة عند العقل يجوز حصول العلوم بطريق التسلسل في المعداد ضرورة انه حصل مفهوم عند العقل فاما ان يحصل من حيث انه كنه لشيء واما ان يحصل من حيث انه وجه لشيء اخر لاثالث لهما فيكون اخذ هذه الملازمة في الدليل مصادرة على المط فلا يكون صحيحة بدون ذلك التقييد ولك ان تقول معناه مقتضى ثبوتها بالدليل الذي ساقه لبيانها بالدليل في اعتقاد الش هو ذلك التقييد اذ لو لم يقيد لم يثبت تلك الملازمة عند المن بذلك الدليل لان حصول كنه الشيء وان كان مسبوقا بصورة وجوده مطلقا اى سوله كان حصول ذلك الكنه من حيث انه كنه شيء او من حيث انه وجه لشيء آخر لكن على تقدير كون المط هو حصوله من حيث انه وجه لشيء اخر يجوز ان يكون ذلك الكنه وجهها عرضيا لذلك الشيء الاخر مكتسبا من عرضيات الاخر مثلا اذا طلبنا كنه الضاحك الذي هو من ثبت له الضحك لكن لامن حيث انه كنهه بل من حيث انه وجه عرضي للانسان فمحجوز ان يكتسب ذلك الكنه من عرضيات الانسان الاخر مثل الكاتب والتعب وانما لا يجوز اكتسابه من العرضيات الاخر للانسان اذا كان المط هو من ثبت له الضحك من حيث هو كنه الضاحك ضرورة ان كنه الضاحك من حيث انه كنهه اما يحصل بحصول جميع اجزائه وثانياته لا بمفهومات خارجة عنه واذا كان ذلك الكنه وجهها عرضيا لذلك الشيء الاخر منتظما في سلسلة من حيث ان يكتسب بعضها من مبادئ العلم من الاخر فيحتمل ان يلزم تحصيل كنه الغير المتناهية في الزمان المتناهي وانما يلزم ذلك فيما ادلم يشهد ذلك الكنه مع وجوده السابقة في المبادئ ولذا احتاج الش الى الملازمة الاولى كما عرفت فلي هذا يمكن ان يقال معناه مقتضى احتياج الشيء الى الملازمة الاولى وعلى جميع المصادر ظهور فساد ما اورده بعض المعاندن القاصرين من ان يكون مقتضاها ذلك التقييد فاسد وبين في حاشية ان مقتضاها عدم إمكان تحصيل كنه شيء من الاشياء مطلقا



لا من حيث انه كنهه ولا من حيث انه وجه شيء اخر انتهى وهو زيد نقطبة  
 عين الزمان ونسببعة بسباع الدهام كلا ويرى بصائر لاعلام مزالق  
 اقدامه في الظلام بانوار تجليات العزيز العلام ولذا قال بعض الافاضل  
 ههنا كون مقتضى الملازمة الاولى ما ذكره كلام حق لان الوجه السابق  
 مع مباديه الغير المتناهية التي فرض صرف الزمان من الازل الى حد معين  
 لاكتسابها كل منهما كنه شيء ضرورة ان كل وجه فهو كنه لشيء فلا بد  
 ان يقال ان ذلك الوجه وكذا كل مباديه انما يحصل في ذلك الغرض  
 من حيث انه وجه لا من حيث انه كنه فيخلص منه انه على تقدير نظرية  
 الكل يمتنع اكتساب كنه شيء من حيث انه كنه لان ما فرض حصوله  
 من الازل الى حد معين وان كان كنهها لكنه لم يحصل من حيث انه كنه بل  
 من حيث هو وجه ومن ذلك الحد لا يمكن تحصيل شيء اصلا انتهى يعني ان  
 الشئ ان خرج عنان من يحوز التسلسل وجوز معدان في تحصيل سلسلة الوجه  
 السابق مع مباديه الغير المتناهية من الازل الى حد معين تحصيل كل كنه بعض  
 الاشياء من حيث انه وجه لشيء اخر لا من حيث انه كنه كما هو صريح ما ذكره  
 في دليل تلك الملازمة فبعد ذلك لا يصح منه الاستدلال بهذا الدليل على انه  
 لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شيء ولو من حيث انه وجه لشيء  
 آخر كما لا يخفى لكن ما ذكرناه واضح دلالة على الاقضاء المذكور من ذلك  
 قبوله وهو انما يستلزم عدم حصول وجه شيء به يعني بعد تقييد  
 نالي الشرطية الاولى الذي هو مقدم الشرطية الثانية لكونه جدا وسط  
 مشتركا بينهما لكونهما قياسا من الشكل الاول كما عرفت لايتم الملازمة  
 الثانية التي هي الكبرى لان مقدمها بعد ذلك التقييد انما يستلزم عدم  
 حصول وجه شيء من الاشياء من حيث ان ذلك الوجه كنه لشيء اخر  
 لان حيث انه وجه لذلك الشيء الاول لجواز ان لا يتوقف تصور الشيء  
 بالوجه على تصور ذلك الوجه بالكنه بل يجوز ان يتصور ذلك الوجه ايضا  
 بالوجه الاول الى اخر ما قال وفي كلامه اشارة الى التردد بان يقال انما قيد

تألي الملازمة الأولى فهي ظاهرة الفساد والا فان لم يقبده مقدم الثانية  
فهي مسلمة لكن لا يتكرر الاوسط وان قيد فلا يكون الثانية مسلمة بل بممة  
لذا ذكر وتحقيق توجية هذا المنع على الملازمة الاولى هو ان الملازمات  
التصانيفية كالرأيا المتقابلة التي يرى بعضها من بعض اخرى فكما ان الناظر  
في الرأيا يمرر النظر بما ينظر اليها ويلاحظهما من حيث ذاتها والوصاف  
الخصيصية بذاتها كصيقلها وصفائها عن الانجرار والانكسار وهو  
في هذه الملاحظة غافل عن الصورة المرئسة فيها وعن احوالها وربما  
ينظر اليها من حيث كونها آلة للملاحظة الصورة المرئسة فيها وهو في هذه  
الملاحظة غافل عن ذات المرأت واصفاها وان كانت مبصرة تبعاً  
فكذا الغافل في الشهوات بنور البصيرة وربما ينظر فيها من حيث ذاتها  
مع التفتة عن سائر المفهومات المرتبة فيها وربما ينظر فيها من حيث  
كونها آلة للملاحظة مفهوم آخر مرئي فيها ولا تلازم بين الحيتين بل  
لا يجتمعان في زمان واحد وان لكل مفهوم مجتمعا كمفهوم الضاحك  
ومنفصلاً كمفهوم من ثبت له الضحك هذا فنقول مراده يجوز ان يتصور  
الإنسان وجه الضاحك مثلاً ولا يتوقف هذا التصور على تصور  
هذا الوجه فكيفه الذي هو مفهوم من ثبت له الضحك بل يجوز ان يتصور  
وجه الضاحك الذي هو من ثبت له الكتابة لكن لا على ان يكون هذا  
الوجه للكتاب الجمل ومرآة للملاحظة بل على ان يكون وجهها  
ملاحظة الجمل فهو من هذه الحينة لا يكون كلها للكتاب وانما  
هو لوجهه من حيث انه صورة ما خردة منه ومرتبة للملاحظة  
من حيث ان الضحك معنى مفهوم من ثبت له الكتابة بمفهوم آخر  
من حيث ان الضحك مفهوم من ثبت له الضحك وهكذا الى غير النهاية  
فكل مفهوم مشترك بينهما كما انها قد تجتمعا كذلك هي كنه  
الاشياء فكل مفهوم مشترك بالوجه فقد حصل بعض الاشياء  
بالكنه من حيث هو كنهه ويمكن بعبارة النقيض الى الملازمة المطلوبة

اعني كلما لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه من حيث هو كنهه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه فسقط المنع لانا نقول تلك الماهيات المفصلة انما يكون كنهها لانفسها اذا كانت ملحوظة في نفسها من غير ان يجعل مرأة للاحظة مفهوم آخر كما انها انما يكون كنهها لمجملاتها اذا جعلت مرأة للاحظة واما اذا جعلت مرأة للاحظة مفهوم آخر غير انفسها وغير مجملاتها فلا تكون كنهها لشيء لانفسها وللمجملاتها وهذا المنع من المحشى مبنى على جواز ان لا يكون مفهوم من المفهومات المجملة والمفصلة خاصلا في الذهن الا من حيث انه صورة مأخوذة عن امر خارج ومرأة للاحظته ولما امكن انفكاك هذه الحيثية في كل مفهوم عن الحيتين الاخيرين اعني حيثية كونه ملحوظا في نفسه وحيثية كونه مرأة للاحظة بمجملة الذي هو ذاته والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فقط انهم الملازمة التي هي عبارة عن امتناع الانفكاك وبما حققنا اندفع ما اورده عليه بعض القاصرين ايضا حيث قال هنا فليست اذ لا يعني لتصور الشيء بالوجه دون الكنه الا كون صورة وجهه الضمنا ذلك عليه خاضرة عند المدرك دون صورته التي هي عينه فاذا فرض كون ذلك الوجه متصورا بالوجه دون الكنه وكون ذلك الوجه وجهه وجهه الى غير النهاية ايضا كذلك لم يكن هناك صورة خاضرة عند المدرك فلم يكن ذلك الشيء ولا شيء من الوجوه متصورا اصلا فضلا عن تصور وجوه غير متناهية انتهى وذلك انما يرد لو كان المفهوم المفصل الحاضر عند المدرك كنهها لمجملة اولذاته بكل حيثية من الحيثيات الثلاثة وذلك ظاهر المنع لما عرفت وكيف وبشر اليه سوق كلام المحشى وعليه ينتهي ما ذكره الشريف المحقق في حاشية المطالع حيث اورد العلامة الرازي على لزوم الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل اشكالا واجاب عنه باجوبة عديدة وقال الشريف هناك تقدير الجواب الاول ان المراد هو التصور بالكنه وحسب بل لم ينته سلسلة الاكتساب الى التصور بوجه كان لزوم الدور والتسلسل

[illegible]

اذ يجوز ان يكون الوجه السابق ذاتيا لاعتراضه لان تحصيل كنه الشيء مسبق بتصوره بوجه ماسواه كان ذلك الوجه ذاتيا او عرضيا الا يرى ان قصد تحصيل الانسان بكنه الحيوان الناطق كما يكفيه سبق تصور مفهوم الضاحك او الكاتب او مجموعهما كذلك يكفيه سبق تصور مفهوم الناطق او مفهوم الجوهر الناطق او الحساس الناطق او الجسم الضاحك الى غير ذلك اذ الكل يخرج عن الجهة المطلقة واذ اجاز ان يكون الوجه السابق ذاتيا صرفا او مشتملا على الذاتي جاز ان يكون هناك ذاتيات غير متناهية حاصلة للنفس في ازمة غير متناهية ويحصل بعضها من بعض آخر الى ان يحصل الوجه السابق الذاتي عند ذلك الحد والذاتي الاخر السابق بعد ذلك الحد كلاهما من سلسلة الذاتيات الغير المتناهية ولما كان للوجه الذاتي السابق مدخل في الكنه الذي هو عبارة عن مجموع الذاتيات تمامها لم يكن جميع مبادئ الكنه مشتركين التصور بالكنه والتصور بذلك الوجه السابق بل بعضها الذي هو جميع مبادئ الوجه السابق فعلى هذا لا يلزم اكتساب الذاتيات الغير المتناهية التي هي مبادئ الكنه في الزمان المتناهي بعد ذلك الحد لحصول بعضها قبله وانما يلزم ذلك لو لم يحصل شيء منها قبله وليس كذلك فقد ظهر ان مراده بالبعض المشترك هو البعض الغير المتناهي من مبادئ الكنه لا البعض المتناهي منها ولا البعض الغير المتناهي من مبادئ الوجه السابق والادعاء المحذور الذي هو لزوم تحصيل الغير المتناهي في الزمان المتناهي البتة كما لا يخفى لا يقال الذاتي السابق الحاصل بعد ذلك الحد ان لم يكن اكتساب مبادئ الوجه السابق عاد المحذور والافقد كان جميع مبادئ الكنه مشتركا بين التصورين لا بعضها لانا نقول نختار الثاني ونقول لما كان الوجه السابق من مبادئ الكنه فلو كان جميع مبادئ الوجه السابق لكان الوجه السابق من مبادئ نفسه وهو محق قوله ولو سلم اي لو سلم ان الوجه السابق لا يجوز ان يكون وجهها ذاتيا بل عرضيا فانما يتم هذه

الملازمة

الملازمة لو لم يجوز اكتساب النفس القديمة سلسلة ذاتيا غير متناهية من الاول الى حد معين فتكتسب منها الوجه السابق العرضي اولاهم الكنه ثانيا يشهد على جواز اكتساب العرضي من الذات وكذا لو لم يجوز اكتساب سلسلة عرضيا غير متناهية الى ذلك الحد فتكتسب منها الوجه العرضي السابق اولاهم الكنه ثانيا يشهد على جواز اكتساب الذاتي من العرضي وكلاهما حلالين مراده من قوله وان لم يكن اكتساب آه بمعنى ان توجه هذا المنع لا يتوقف على تحقق وقوع الاكسابين بل يتوجه بمجرد الجواز العقلي حيث لم يتم على انتسابهما بهان لان الاحتمال العقلي كاف في هدم الملازمة التي هي امتناع الاستحالة عند العقل الحاكم لانه اقتصر على الاحتمال الاول المذكور فبقوله فعلى هذا اشارة الى كل من السنتين او الى مجموعهما المذكورين احدهما قبل التسليم والاخر بعده وشروع في ارجاع منع الملازمة الى دليلها لان منع الدليل راجع الى دليله يعني على تقدير كل من السنتين لا يلزم من الاكتساب الكنه بعد ذلك الحد اكتساب امور غير متناهية هي مساوي الكنه في زمان متناه اذ يحصل بعض مبادئ الكنه في ضمن مبادئ الوجه السابق الذاتي والعرضي ح فلا يلزم المحال المذكور بعد ذلك واقول وايضا لابد من تصور الوجه السابق بوجه آخر عرضي على تقدير السند الثاني ويجوز ان يكون الوجه العرضي لذلك الوجه السابق العرضي وجهها ذاتيا لذى الكنه وقد حصل بمبادئ الغير المتناهية قبل ذلك الحد فلا يلزم المحال المذكور وهذه المنوع بهذه الاسانيد ح لا يفرق بين ما يقال في دفع السنتين انه لا يجوز ان يكون الوجه السابق ذاتيا مكتسبا من الذاتيات ولا يلزم تحصيل كنه ذلك الوجه ومبادئه من حيث هو كنهه فقد سبق انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن تحصيل كنه شيء من الاشياء من حيث هو كنهه ولا يجوز ان يكون ذاتيا مكتسبا من العرضيات ولا عرضيا مكتسبا من الذاتيات لما سبق منه ان المعلوم بالوجه حقيقة هو ذلك الوجه لا ذو الوجه في التحقيق فكيف يمكن اكتساب



الذاتي من العرضي وبالعكس فن الاوهام الفاسدة والاراء الكاسدة  
اما الاول فلان الوجه الذاتي السابق انما يحصل بمباديه من حيث هو وجه  
لذی الكنه لا من حيث هو كنه لشيء ولو سلم قباى برهان ثبت انه على تقدير  
نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه شيء من الاشياء من حيث هو كنه له  
والمحشى في صدد منع هذه الملازمة الآن فيكون دفع هذا المنع بتلك الملازمة  
اثباتا للمقدمة المهمة بنفسها وان هذا الامصادرة باطلة واما الثاني فلان منع  
المحشى مبنى على انهم بعد ما عموما الصورة في تعريف العلم من الصورة  
المطابقة وغير المطابقة كإفعاله الش في هذا الكتاب على خلاف التحقيق  
فسموا العلم المعرف الى تصور وتصديق ثم استدلو بهذا الدليل على انه  
لبس كل من هذين القسمين نظريا فكما ان دليلهم ومدعاهم مبنى على  
خلاف ذلك التحقيق فكذا منع المحشى فدفع هذا المنع بالبناء على ذلك  
للتحقيق فساد الكلا منهم بوجه آخر على انك قد عرفت فمما سلف ان غاية  
ذلك التحقيق هو ان العلم بالوجه لا يكون عين العلم بدي الوجه ولا يلزم  
منه ان لا يستعقبه علم آخر متعلق بنفس ذي الوجه كما ان العلم بالدليل ليس  
عين العلم بالنتيجة ومع ذلك يستعقبه العلم بالنتيجة لا بد لنفي ذلك من دليل  
والقول بان لبس في الذهن صورة آخر غير صورة الوجه محل نظر بل لقائل  
ان يقول كسب الذاتي من العرضي واقع تحقيقا لانهم صرحوا بان الاجناس  
العالية كالجوهر والكيف والكم والاعراض السبعة النسبية لكونها  
بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل ولا من امرين متساويين  
لا يمكن تحديدها تاما او ناقصا ولا ترسيمها تاما ولا لكان فوقها اجناس  
فلا يكون اجناسا عالية وهو بطل عندهم وانما يمكن ترسيمها برسوم  
ناقصة هي وجوه عرضية لها فلولا يكتسب منها وذاتها لم يعلم حقيقة  
شيء من الممكنات عندهم فلا يوجد حكم في تحقيقهم اذ ليس ذلك  
الاجناس بديهية الحقائق بل نظرية فلا بد من القول باكتساب  
الذاتيات من العرضيات بطريق الاستعقاب فليتأمل وبهذا البيان ظهر

فساد ما قيل من ان هذا الكلام من الش مبنى على ما تقرر عند هم من انه  
لا بد في تصور الشيء بالكنه من تصور مباديه بالكنه ولا يكفي تصورهما  
الوجهي ذلك فلا يجوز ان يكون شيء من العلوم التي يحتاج اليها تحصيل  
الكنه بمباديه من العلوم التي تحصل الوجه اولا من الازل الى الحد  
المستقر ولا ان يحصل سلسلتان متباينتان غير متاهيتين من الازل  
تتحداهما مبادي الوجه السابق العرضي والاخر مبادي الكنه اذ لو جاز  
ذلك لزم حصول كنه بعض الاشياء وهو بطل بالدليل المذكور لانه  
كما يجري في امتناع تحصيل كنه ذلك الشيء يجري في امتناع تحصيل كنه  
شيء من مباديه الشيء ما لا يعرف انه اثبات المقدمة المهمة بنفسها وهو  
بطل لا يثبت علميا بالاطلاق اذ كما لا بد من الاستدلال الى اثبات امتناع تحصيل كنه  
شيء من المانع يمنع الملازمة الاولى فكل هذا المعاند كمثل من دفع منع الكبرى  
من دليل حدوث العالم بانه متغير وكل متغير حادث بان يقول هذا المنع  
ينفوخ به لولم يكن كل متغير حادثا كان بعضه قديما وهو بطل لان  
دليلها يطله ايضا وهذا كما ترى اضحكة للناظرين قوله على انه  
لا استحالة آه يعني لو سلمنا ان الوجه السابق لا يجوز ان يكون وجها ذاتيا  
وان الذاتي والعرضي لا يجوز اشتراكهما في المبادي اصلا فانما يلزم تحصيل  
مبادي الكنه القسير المتأهية في الزمان المتأهية بعد ذلك الحد لولم يجوز  
لنفس المقدمة تحصيل سلسلتين غير متاهيتين احدهما سلسلة الذاتيات  
التي هي مبادي الكنه والاخرى سلسلة العرضيات التي هي مبادي الوجه  
السابق ومبادي الوجه السابق على ذلك الوجه العرضي بان يكون  
وجه الوجه السابق مثلا وجها عرضيا لذلك الوجه السابق ولذی  
الكنه ليسا وهكذا في جميع وجوه الوجوه ويجوز اكتساب بعض  
العرضيات من بعض الارباع فمجرد امتداد سلسلة واحدة من عرضيات  
ذی الكنه يمكن اكتساب وجه العرضي السابق ووجه وجهه وهكذا الى غير  
التمية فلا حاجة الى ما فوق السلسلتين لكنه ذكر قوله فصاعدا على سبيل



التبرع وقوله متباينين في الاجزاء بمعنى ان شيئاً من اجزاء احديهما لا يكتسب بكنهه من شيء من اجزاء الاخرى كما هو شأن التباين في العقل بمعنى ان شيئاً من اجزاء احديهما لا يحمل على شيء من اجزاء الاخرى كما هو شأن التباين في الواقع ضرورة ان كل واحد من سلسلة العرضيات محمول على الوجه السابق المكتسب منها والوجه السابق محمول على ذي الكنه المحمول على كل من اجزاء سلسلة الذاتيات فكل من اجزاء سلسلة العرضيات محمول على كل من اجزاء سلسلة الذاتيات وبالعكس لا يقال هذه العلاقة وان كانت مبنية على منع ان تحصل الشيء بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه فذلك مع البديهي وان كانت مبنية على تسليمه فهو ساقط ايضا اذ يمنع شروع النفس في مبادئ الكنه في الازل لانا نقول مبنى على تسليمه لكن تجوز ان يكون سبق الوجه العرضي على قصد تحصيل الكنه ذاتيا لازما ينشأ لان التقدم الذي يقتضيه التوقف اعم من التقدم الذاتي والزمانى وما يقال التقدم الذاتى ههنا ليس بكاف في الشروع الذي هو فعل اختياري قد فوج بما اشار اليه الش المحقق في حاشية التجريد من تجويز اسناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدي في ابدار الافكار واقول الحق ان هذه العلاقة مبنية على ان تحصيل النفس سلسلة العرضيات الغير المتناهية الكاسبة للوجه السابق ان كان لغرض تحصيل كنه ذي الكنه كان ذوالكنه معلوما بوجه ما للنفس في كل زمان يفرض في جانب الازل فيمكن شروع النفس في سلسلة الذاتيات التي هي مبادئ الكنه في الازل لكونه حاصلا عند النفس بوجه آخر سابق على الشروع في الذاتيات لا بالزمان وحى يكون تحصيل سلسلة العرضيات لغوا باعتبار بل يلزم ان يكون الوجه السابق على الشروع بالذات لا بالزمان يدهيا على تقدير نظرية النكل للقطع بان النظرية يستلزم الحدوث الزمانى وان لم يكن لغرض تحصيل ذي الكنه بل بترتيب على تحصيل الوجه السابق عند ذلك الحد نفس ذلك الوجه وكونه وجه الذي الكنه معانيم يذبح الشوق الى تحصيل

كنهه

كنهه يمكن الشروع في سلسلة الذاتيات متوقفا على الشروع في سلسلة العرضيات واذا اتفق التوقف بين السلسلتين جاز للنفس الشروع فيهما في الازل بان تحصل شيئاً منهما في كل يوم فرض من الايام الغير المتناهية ولو كان تحصيل اجزائهما على سبيل التعاقب كحصول انواعا من الفنون انما فرضنا ان النفس حصلت في صبح كل يوم ذاتيا واحدا وفي مساءه عرضيا واحدا فكل تقدير عدم تناهي الايام يلزم عدم تناهي كل من السلسلتين فمن قال هذا محال لا يستلزمه التفات النفس الى شيئين في ذات واحد وهو محال فتدرك من عيا قوله وثالثها ان هذا الدليل اى الدليل المركب من اللازمين السوق لآيات ان بطلان التالى من دليل القوم لا يتوقف على حدوث النفس على تقدير تمام ذاته من الملازمة الاولى والثانية لا يدل على ان دليل القوم في كلا جانبي التصورات والتصديقات لا يتوقف على حدوث النفس وانما يدل على انه لا يتوقف عليه في جانب التصورات فلا يتم تقريب هذا الدليل الذي اورده الش هذا هو مقتضى سوق الكلام لكن على هذا كان عليه ان يقول ان الدليل انما يدل على بطلان التسلسل في جانب التصورات ولا يدل على بطلانه في جانب التصديقات ولعله انما عدل عنه الى ما ذكره الائمة الى مثل ما يأتى منه من الاعتراض عليه بوجه آخر بان يقال هذا دليل آخر على بطلان نظرية النكل يدل دليل القوم لا على بطلان التسلسل ولا يلزم من عدم توقف دليله على حدوث النفس عدم توقف دليلهم عليه مع انه على هذا التقدير ايضا لا يتم حربه اذ لا يدل على بطلان نظرية تجميع التصديقات فيحتاج في اعطائه الى حدوث النفس كدليل القوم قوله ولا يجرى لابعه ولا خلاصة ضرورة ان اكتساب التصديق المطاوع كالتصديق بحدوث العالم مسبوق بحدوث الوقوع واللا وقوع والشك فيه لا تصديق آخر مقابل التصديق المطاوع لا يجمع معه في زمان واحد بان يكون التصديق لكل قضية مشروطا بالتصديق بنقيضها وان كان مسبوقا بتصديقات

آخره مبادئه وشروط تحصيله لكن تلك التصديقات يجوز اشتراكها مع التصديق المط في المبسوط فلا يلزم المحذور المذكور بخلاف ما اذا كان مسبوقا بتصديق مقابل لان مبادئ احد النقيضين يمنع ان يكون مبادئ الاخر فعلى تقدير نظرية جبر التصديقات يلزم المح المذكور ويجرى خلاصة الدليل في بطلان نظرية جبر التصديقات ايضا وتحلص كلامه ان هذا الدليل انما يجري فيه لو كان كل تصديق مسبوقا بتصديق مقابل له اذ يقال لا بد لنفس من صرف الزمان من الازل الى حدمعين في اكتساب التصديق السابق للمبادئ للتصديق المط في المبادئ فلو حصل بعد ذلك يلزم تحصيل التصديقات الغير المتناهية التي هي مبادئ التصديق المط في الزمان المتناهي بعد ذلك الحد وليس الامر كذلك فلا يجري فيه ولا يجدي كونه مسبوقا بالتصور والشك لان فرض نظرية جبر التصديقات لا يستلزم فرض نظرية جبر التصورات فيجوز ان يكون الشك السابق بديهيا في الازل فلنسرع في مبادئ التصديق المط الغير المتناهي في الازل وتحصيله في وقت من الاوقات من غير لزوم محذور فلا يجري فيه بهذا الاعتبار وان اساق اليه بعض الافكار قوله مسبوق بتصوره والضمير راجع الى الوقوع او اللوقوع المأخوذ في مفهوم التصديق والقول بانه عائد الى الاكتساب او الى التصديق المط بناء على ما سبق من ان الشروع في الفعل الاختياري هو قوف على تصور ذلك الفعل وعلى تصور الغرض المط فيأباه عطف الشك فيه اذ لا معنى لكون التصديق المط مسبوقا بالشك في الاكتساب او في نفسه وان ارجع الضمير المجزور في الشك فيه الى الوقوع او اللوقوع المذكور في ضمن التصديق اوجب تفكيكا بلا داع لا يقال وكذا لا معنى لكون التصديق المط مسبوقا بالشك في الوقوع او اللوقوع بل هو مسبوق بمطلق التصور فالصواب ترك العطف لانا نقول كون العلم النظري مسبوقا بالشك مذهب البعض فلعله مبنى عليه ولك ان تقول وهو مذهب الحق لان الطرف المصدق به بالنظر هو قبل الاستدلال عليه

أما مشكوك فيه أو موهوم أو مخيل وإذا كان موهوما أو مخيلا كان الطرف الآخر مقبولا أو مقطوعا قبل الاستدلال على الطرف الأول ولا ينتقل التصديق من طرف إلى طرف ما لم يتوسط بينهما شك فالصدق ينظر في مسبق بالشك في كل حال لا يقال قد يكون العلم العقلي المتعلق بطرف مسبوق بظن ذلك الطرف بأن يكون النظر محصلا لليقين بمقتضى لا يبدى الهم أو التخييل فلا يكون هذا اليقين النظري مسبوقا بالشك لا نقول على تقدير نظرية الكل يكون الظن السابق نظريا مسبوقا بالشك فيكون اليقين أيضا مسبوقا به بواسطة ذلك الظن لكن بهذا الباب يختص الحشوي ولا يختص ذلك البعض صاحب المذهب لأن مذهبه مسبوقية التصديق بالشك مطلقا لا على تقدير نظرية الكل كما ينبغي قوله اللهم الا ان يقال آه اثبات للتقريب بإجراء خلاصة دليل الشك في بطلان نظرية جميع التصديقات وتلك الخلاصة هي كون كل علم نظري نصوري أو صدقي مسبوقا بآخر من نوعه مع تباينهما في المبدأ وهذه الخلاصة المشتركة بين التصورات والتصديقات جارية في بطلان نظرية جميع التصديقات أيضا بأن يقال لا شك ان اكتساب كل تصديق لكونه فعلا اختياريا مسبوقا بالتصديق بفائدة ما لذلك الاكتساب ولو كان لا مبيانا ودفع الاضطراب عن النفس وبالتصديق بتأدية المبدأ لا مبيانا وهذه التصديقات أيضا نظرية على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو كان جميع التصديقات نظرية لم يمكن فصل شيء من التصديقات المسبوقة ومضى لم يمكن نحصيل شيء منها لم يمكن فصل شيء من التصديقات السابقة والمسبوقة اما الملازمة الثانية فتظهر لأن كل تصديق نظري سابق هو مسبوق بتصديق آخر والملازمة الأولى فلان الشيء يحتاج إلى صرف الزمان من الأزل إلى الحد من حيث في اكتساب التصديق السابق فلو حصل المسوق بعد ذلك يلزم فصل التصديقات الغير النهائية التي هي مبادئ التصديق المسبوق

في الزمان المنتهى اقول ولعل هذا للزوم مبنى على دعوى ان السابق  
والمسبوق يمتنع اشتراكهما في المبادئ لان السائل اشار بتوصيف التصديق  
الاخر بوصف المقابل للتصديق المط الى ان هذا للزوم لا يتم بدون  
تبين التصديقين في المبادئ فلا يصح الجواب بالاغراض عنه نعم  
تبينها بم ولذا امر بالتأمل كما اشار اليه فيما نقل عنه ههنا حيث قال قولنا  
فليتأمل للاشارة الى توجه الوجوه السابقة عليه ايضا واقول لو كان جميع  
التصديقات نظرية كانت النفس شاككة في نظرية كل علم وفي احتياجه  
الى النظر وفي عدم حصوله قبل النظر وفي حصوله بمباشرة الاسباب  
وهكذا ولو كان شاككة في جميع المفهومات التصديقية في كل زمان يفرض  
في جانب الازل لم يمكن لها الشروع في اكتساب بشيء من التصديقات  
والتصورات في شيء من تلك الازمنة لاستواء نسبة الشك الى طرفي الفعل  
والترك وهذا واضح جدا ولذا اعرض عن الشارح المحقق وتعرض  
بما يخفى وهو الدليل الذي ذكره لابطال التسلسل في جانب التصورات  
نعم يتجه عليه ما قدمنا من ان مسبوقة كل فعل اختياري بتصديق ما انما  
ينم على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين المجوزين لترجيح الفاعل  
المتنار احد المتساويين من غير مرجح الا ان يقال ذهب المص  
في شرح المقاصد الى ان كل فعل اختياري مسبوق بتصديق ما  
يداهة وان لم يكن مسبوقة بقائده معينة او بقائده ما ولا يمكن حمل  
جواب الحشى بقوله اللهم آه على ما ذكرنا لانه قصد اجراء دليل الش  
وما ذكرنا لبس عينه ولا خلاصته قوله الثاني ما اورده عليه آه  
اي الوجه الثاني من وجوه النظر الواردة على التوقف الثاني  
اي توقف دليل القوم على حدوث النفس ما اورده عليه من ان العلم  
بالنظري لا يستقل بحصول ولا تحصيل اي لا يكون بنفسه حاصل ولا محصلا  
وهذا للغير ضرورة ان النظرية اي الكون نظري لا يستدعي الاحتياج الى الغير  
في الحصول فكل علم نظري يحتاج الى الغير بالضرورة في الحصول وكل

ما يحتاج

ما يحتاج الى الغير في الحصول فهو يحتاج الى الغير في التحصيل بالطريق  
الاول ولما اكتفى باحتياجه في الحصول فقد ثبت قطعا ان لاشيء من العلم  
النظري التصوري والتصديقي بمستقل في حصوله ولا في تحصيله للغير  
في حق كل منهما يحتاج الى الغير ولعلمهم ارادوا بالغير ههنا علما آخر  
يرون من نوع المحتاج اومن نوع آخر لامرا مغاير له مطلقا والاضاع  
تحليل العلم بالنظري لان العلم البتبي ايضا بل كل ممكن غير مستقل  
في شيء من الحصول والتحصيل كما يظهر من دليل اثبات الواجب فيما  
يذكره في قوله فلو كان جميع التصورات آه لتفريع هذه الشرطية  
على ما سبق وتقرر ثباتها ان يقال لو كان الكل نظريا لم يكن شيء منهما  
مستقلا في الحصول ولا في التحصيل ومتى لم يكن مستقلا فيهما لم يكن  
حصول شيء منهما فتتبع تلك الشرطية اما الصغرى الشرطية فلا تقدم  
ولما الكبرى فلقوله ان لبس هناك ح شيء يصح الاستناد اليه اي يصح  
ان يكون علم الحصول لالحصول نفسه والحصول غيره فلما ثبت هذه  
الشرطية ثبت ان بين فرض نظرية الكل وبين امكان حصول شيء ما  
فيها معانده كلية سواء كانت النفس قديمة او خادثة فلا يمكن منع بطلان  
التسلسل من دليلهم بان يقال يجوز ان يكون الكل نظريا حاصل للنفس  
الضبيطة بطريق التسلسل في المعينات هذا هو مقتضى سوق كلامهم  
وان اشئني فليس قال الشرطية المذكورة كان دليلا على بطلان نظرية  
الكل غير دليل القوم كما ذكرنا في دليل الش بعينه وانت تعلم ان ظاهر  
قروم هؤلاء كانت النفس قديمة آه باق من كونه دليلا اخر كما باق السوق  
لان هذه التصورة متعلقة بالشرطية الثانية فلو كان دليلا اخر لم يحسن  
البرك هذه التصورة منهم ولما جعلها اشارة الى ان دليلنا هذا لا يتوقف  
على نظرية النفس كما توقف عليه دليل القوم فبعد جدا واعلم ان هذا  
التسلسل سواء كان دليلا على بطلان الثاني من دليلهم او دليلا اخر على بطلان  
نظريته بالكل هو دليل القوم منحل الى دليلين احدهما دليل البطلان

في جانب التصورات والاخر دليل البطلان في جانب التصديقات لما ذكرنا  
في الخلال دليل القوم اليهما فيتجه على هذا الدليل ايضا انه على تقدير  
نظرية جميع التصورات وحدها اوجيع التصديقات وحدها لا يلزم  
نظرية الاخرى فليكن الاخرى بدبهة كلا او جزأ ويستند اليها  
تلك النظريات فيتوقف هذا الدليل وكذا دليل الش فيما قبل على امتناع  
اكتساب التصديق من التصور وقد سبق جوابه مع ما عليه فتذكر  
قوله وهذا مثل ما استدل آه تفصيله ان الشيء بمعنى ما يمكن ان يعلم  
ويخبر عنه منحصرا عقلا في ثلاثة انواع الواجب بالذات الذي يقتضي ذاته  
وجوده ويكون مستقلا فيه والمنتج بالذات الذي يقتضي ذاته عدمه  
والممكن الذي لا يقتضي ذاته شيئا من الوجود والعدم سواء كانا متساويين  
بالنسبة الى ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين وبعض الفلاسفة او كان  
العدم اولى ما ذهب اليه بعض الفلاسفة ومنهم الشيخ الرئيس ابن سينا  
ولاشبهة في عدم المنتع ووجود الممكن وانما الشبهة في انحصار الموجود  
في الممكن فح نقول لو لم يوجد الواجب بالذات لانحصار الموجود في نوع  
الممكن ولو انحصر فيه لم يمكن وجود شيء من الممكنات فلو لا الواجب  
لم يمكن وجود شيء منها واللازم بظريدها ما الصغرى فظة واما الكبرى  
فلان الممكن لا يستقل بوجوده ولا ابتجاده واللازم رجحان احد المتساويين  
على الاخر اور رجحان المرجوح على الراجح من غير مزج وهو يبط عند  
جميع العقلاء وقوله وان كان متعدد آه لدفع شبهة ان حال المتعدد قد يكون  
مغاير لحال الاحاد كما في قولنا هذا الحجر لا يطبقه كل واحد من الناس فانه  
صادق مع ان المتعدد من الناس يطبقه فيجوز ان لا يكون شيء من آحاد  
الممكن مستقلا بالوجود والابتجاد وان يكون المتعدد منها في زمان مستقلا  
في ذلك الزمان والمتعدد الاخر الموجود قبله مستقلا في زمانه وهكذا الى غير  
النهاية فدفعها بان حال المتعدد ههنا لا يكون مغايرا بحال الاحاد فانه  
كما ان كلا من الاحاد هو من افراد الممكن كذلك كل متعدد منها متاهيا

او غير

او غير متاه من افراد ضرورية ان شيئا من هذه الاحاد والمجموعات الموجودة  
ليس من افراد المنتع بالذات ولا من افراد الواجب بالذات على تقدير  
انحصار الموجود في الممكن واذا كان الكل ممكنا لم يكن شيء منها  
مستقلا ولازم الرجحان المذكور واذا لم يكن مستقلا على تقدير انحصار  
الموجود في الممكن فلا وجود في نوع الممكن ولا ابتجاد فلا وجود قوله  
ويروى ان ارادة اني ان اراد بضم استقلال النظرى احتياجه كل شخص  
منه الى علم آخر بنظرية الشخص سواء كان مغاير له بالنوع ايضا ولا يقدم  
استقلال هذا الشيء مسلم بناء على ان تعريف النظرى يقتضي احتياجه  
الى مطلق الغير من العلوم سواء كان ذلك الغير نظريا ممكنا من العلم  
الاخر او ممكنا وان لم يقتض احتياجه الى خصوصية نوع النظرى  
او خصوصية نوع الشيء لكن على هذا لا يتم تقريب ذلك الدليل المسوق  
لأجل الشرطية لان غاية ما يستلزمه ذلك الدليل ح انه على تقدير نظرية  
الكل لا يمكن حصول شيء منها بالاستناد الى ما ليس بنظرى اذ على تقدير  
نظرية الكل ليس ههنا ما ليس بنظرى فلو حصل بالاستناد الى ما ليس  
بنظرى يلزم استناد الموجود في وجوده الى المعدوم وهو محال لان ما لم يكن  
موجودا في نفسه لا يكون غلة للغير بداهة وهذا اللازم لا يستلزم الشرطية  
المط التي هي انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن حصول شيء منها  
مطلقا لان الاستناد الى ما هو من نوعه اعني النظرى ولا بالاستناد  
الى ما ليس من نوعه اعني اليبس لجواز ان يكون الكل نظريا وحاصلا  
لا يستلزم شيئا الى بعض بطريق الدور والتسلسل حيث لم يؤخذ  
بمطلقات حقيقة في هذا الاستدلال المسوق لا بطلان اذ كان حصوله  
بطريق التسلسل الذي لا يوجد كان مصادرة على المط وان اراد بعدم استقلاله  
احتياجه الى علم غيره بالنوع اعني الى ما ليس بنظرى فعدم استقلاله بهذا  
الشيء ثم بل توقف على اول البعث الذي هو بداهة البعض لان احتياجه  
الى اليبس فرع وجود اليبس فالتصديق بذلك الاحتياج موقوف



على التصديق بوجود البديهي فيكون ثبوت هذه المقدمة القائلة بان النظرى محتاج الى البديهي موقوفا على ثبوت اصل المدعى ههنا فيكون هذا الدليل فاسدا مشتلا على المصادره وبهذا عرفت ان قوله بل هو اول البحث ترقى من المنع الى النقص وان مراده من التقريب تقريب دليل الشرطية لا تقريب اصل الدليل على بطلان نظرية الكل كما وهم لان هذا المنع لا يتوجه على تقريبه بل على نفس الشرطية ان لم يقيدت اليها بقيد وعلى بطلان ذلك التالى ان قيد بقيد بالاستناد الى ما ليس من نوع النظرى كما شربنا نعم يمكن ان يحمل على تقريب الاستدلال بتلك الشرطية على بطلان حصوله بطريق التسلسل فان قلت بل المنع الذى اورده المحشى على تقدير الشق الاول متوجه على كبرى دليل الشرطية المرتب من القياس الافتراضى الشرطى على ما قررتم ويكون ذلك المنع راجعا الى دليلهما اعنى قوله اذ ليس هناك شئ يصح الاستناد اليه لاعلى تقريب ذلك الدليل قلت ان قيد الحد الاكبر بالقيد المذكور يتوجه على تقريبه والافيتوجه على كبراه فهذا المنع وامثاله متوجه بالترديد على الكبرى تارة وعلى التقريب اخرى الا انهم ربما يكتفون باحد المنعين عن الاخر لظهوره بالمقايضة كما اشار الى مثله المحشى فى حاشية الاداب وهذا نظير ان يقال هذا انسان لانه حساس فان اخذ الكبرى بان يقال وكل حساس انسان يتوجه المنع على تلك الكبرى وان اخذت بان يقال وكل حساس حيوان فلا يتوجه على الكبرى بل على التقريب اذ ليس الحاصل من الدليل اعنى الحيوانية مستلزما للمط الذى هو الانسانية قوله حيث لم تؤخذ آه اما فى دليل اثبات الواجب المذكور فلان لهم فى اثبات الواجب بالذات مسلكين احدهما موقوف على ابطال الدور والتسلسل وثانيهما غير موقوف على ذلك وقد صرحوا بان ذلك الدليل من الثانى واما فى دليل القائل ههنا فلما عرفت من ان اخذه مقدمة منه يوجب المصادرة على المط ولقائل ان يقول انما يصح ذلك على تقدير كونه مسوقا لابطال التسلسل

كما ساقه

كما ساقه القائل واما على تقدير كونه مسوقا لابطال نظرية الكل على ان يكون دليلا اخر عليه بدليل القوم كما بأتى متدفى الوجه الثانى فلا بد ان ينظر فى ابطال نظرية الكل باى وجه كان لامع تقدير امكان التسلسل او لا الدور فقط الا ان يقال بمجرد عدم الاخذ على التقدير الاول كاف في ايراد المحشى على القائل لان ذلك القائل ساقه لابطال التسلسل على انه من كل من التصديق غير موقوف على ابطاله وان استلزمه وفرق بين الاخذ فى الآخر والتقدم واستغرق تحقيقه ولذا صرح للقائل ساقه لابطال التسلسل فى قول المحشى وهذا مثل ما استدله آه اشارة الى ذلك الا ان يقال المراد آه هذا مما اشار اليه الشارح المحقق فى رسالة اثبات الواجب بالدليل المذكور حيث قال اقول يمكن تقدير المحشى فى المقدمة الاولى بانه ان كان المراد بعدم الاستقلال احتياجه الى التمسك فليس ولا يستلزم المط لجواز ان يكون الغير ممكنا ايضا وهكذا وان اريد عدم استقلاله فى نوعه بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة ولو اخذت هذه المقدمة حذسية لم يبعد لكنه لا يجرى فى المناظرة انتهى تلخيص الجواب لابطال المنع ببداية المقدمة المهمة وسلسل عدم جريانها فى المناظرة منع تلك البدايات كالمجربات فتنظف باختلاف الأشخاص كيف ولو كانت تلك المقدمة بديهية لثبت الواجب بالذات بمجرد تلك المقدمة قطعاً فليغوا باقى المعدمات من العلماء الاعلام كالشيخ واقول الكل ركيك والصواب اختيار الشق الاول وهو ان المحشى فى التبريد لان استدلاله اشار بقوله وان كان متعدد آه ان المحشى على ما سبق عليه الممكن من الاحاد والمجموعات المتناهية وغير المتناهية يستلزم بل محتاج الى غير وجوده فيلزم قطعاً ان لا يتحقق وجوده فيخرج الممكن على تقدير حصول الوجود فيه ولا يلزم استقلاله عن وجوده وجبانه وجوده على حده من غير مرجح لاستحالة تحقق الوجود فى التخرج بدون تحققه فى شئ من افراده واذالم يتحقق الوجود

في ذلك النوع لم يتحقق فيه الایجاد بالطريق الاولى لبدها ان الموجود  
للغير لا بد وان يكون موجودا في مرتبة الایجاد واليه اشار المستدل ايضا  
بقوله اذ ليس ههنا شيء يصلح للاستناد آه فعلى تقدير انحصار الموجود  
في الممكن يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات لا بالاستناد الى ما ليس بممكن  
او عدم وجوده على تقدير الانحصار ولا بالاستناد الى ما يصدق عليه الممكن  
او عدم وجوده ايضا على ذلك التقدير فكيف يجوز استناد بعضها الى بعض  
ولو بطريق الدور او التسلسل فالا حتما الى ما ليس بممكن لازم متأخر  
لذلك الدليل القاطع لا مقدمة منه كما ذهب اليه الش والمجشي وح لا يلزم  
استدراك سائر المقدمات كال مهمما على ما عرفت وهذا الذي ذكرنا  
هو القياس الخفي السامخ دفعة في ذلك التقريب الحدسي فان نسخ على  
الناظر ثبت التقريب عنده بدها فلا ينظر لانه طالب للحق والافيقون  
ذلك القياس الخفي دليلا قاطعا بالنسبة اليه فينقطع مناظرته ايضا  
ان يجديه نعم لا يجدي للمكابرو ولا كلام معه اذا الغرض تحقيق المباحث لا الزام  
كل معاند قوله وثانيهما ان هذا آه لا يخفى ان الوجه الاول كان  
من الذات دليل الشرطية تارة وتقريبه اخرى كما عرفت وهذا الوجه  
منع اتقريب الاستدلال بتلك الشرطية على نفى التوقف الثاني اى لا يلزم  
من ثبوت تلك الشرطية على تقدير تسليمها عدم توقف دليل القوم على  
حدوث النفس مستندان حال دليل القوم كحال احدث مسلكى اهل الكلام  
والحكمة مع المسالك الاخر الموقوف عندهم على ابطال الدور والتسلسل  
فلو استلزم مثل ذلك لنفى التوقف لبطل حكمهم بتوقف المسلك الثاني  
على ابطالهما وهو فاسد قول وبالله التوفيق قد التبس هذا المقام  
على المجشي او قصد تزويج الزيف والمروى الذى هو توقف دليل القوم  
ههنا على حدوث النفس بين ايجاد التى هى توقفه على ابطال الدور  
والتسلسل والامر واضح قطعا ان قد عرفت ان دليل العائل كقام دليلا  
على بطلان نظرية الكل باستثناء تقيضي بالى الشرطية المذكورة كذلك

قام دليلا على بطلان إمكان التوصل ح مطلقا ولو بطريق الدور  
والتسلسل على جولان أن يكون الشيء واحد لوازم عديدة ولا يلزم  
من كونه دليلا على بطلان الدور والتسلسل أيضا ههنا توقفه على  
بطلانها والآن كل دليل متوقفا على مدعا ومصادرة على المنطق كيف  
والنقل واضح بيننا لازم التأخر المقرب على الشيء كلزوم المعلوم اعلة  
الزوم دون لزومه المقدم الموقوف عليه كلزوم العلة المساوية لحلولها  
فقط لا يجوز وتسلسل لازم متأخر لدليل القائل ولازم متقدم لدليل  
القول حيث انهم مقدمين دليلهم دون القائل وكذا الكلام في مسلكي  
أبنا الواجب ولهذا قل بعض المحققين إن المسلك الغير الموقوف على  
إبنا ههنا كما قدم دليلا على ثبوت الواجب بالذات كذلك يقوم دليلا  
على بطلانها ولان دليل القائل بطلان الدور والتسلسل ههنا  
مطلقا سواء كانت النفس قديمة او حادثه لم يكن دليل القوم متوقفا على  
حدوث النفس وكان متوقفا على ابطال الدور والتسلسل بدليل من الاذلة  
ولو بدليل القائل فم يظهر ان الاشكال في حكم القوم يتوقف احد  
المسلكين على ابطالهما دون المسلك الاخر قوله وهو ان لزوم  
استصحاب الامور آتية متاحكموا بطلان التسلسل ههنا لاستلزامه  
استصحاب لزوم خبر آتية والتفات الى كل منها على حدة على سبيل  
التفصيل انما اكتسب كل نظري يمتنع بدون التفات الى كل من مباديه  
التي هي على حدة على سبيل التفصيل وان كفي الملاحظة الاجمالية  
في النظرية القديمة كان ملاحظة القبلات الخفية في الحدسيات  
والتي هي في القبلات على تقدير تسلسل المبادي النظرية الى غير نهاية  
في الاستصحاب في ههنا الاستصحاب المذكور في زمان متناه فيما بين  
الزمانين في لا اكتساب وخسائه لكن لزوم ذلك الاستصحاب  
على تقدير حصول النفس المحصول للزوم المذكور على تقدير قدمها  
في الاستصحاب في هذا يكون لازم اكتساب الامور الغير المتناهية في الزمنة

متناهية لاستحضارها فيه والكلام في الثاني لافي الاول فدفوع بان اكتساب  
النظريات الغير المتناهية واستحضارها تفصيلا متلازمان قوله  
الحدوث تعلقها بالبدن اي لان تعلقها بالبدن حادث زمانا ولو كانت  
قديمة اذ لو كان تعلقها قديما فاما ان يكون ذلك التعلق القديم تعلقها  
بشخص البدن الانساني وهو محتمل لان كل شخص من ابدان الانسان  
والحيوان حادث ضرورة بل كل شخص من المواليد الثلاثة من العناصر  
حادث عند الكل وتعلقها بنوع البدن الانساني بان تنقل من بدن الى آخر  
ولا تخلوا عن التعلق في شيء من الازمنة الماضية الى غير النهاية وهو ايضا  
بطل لانه قول بالتناسخ وهو بطل اوجوه الاول ما ذكره ارسطو من ان كل  
بدن اذا تم استعداده لنفس في الرحم يفاض عليه من جانب المبدء  
الفاض نفس وجوبا دفعا للخل المحال فكل بدن نفس على حدة فلو  
تعلق به نفس اخرى بعد مفارقتها عن بدنها لكان لبدن واحد نفسان  
والا لزم بطل ضرورة ان كل احد يعلم ان لبس له النفس واحدة الثاني  
لو وقع التناسخ لتذكرت النفس ما عملته في التعلقات السابقة واللازم  
بطل وجد اننا لثالث قد نهلك ابدان كثيرة جدا دفعة كما في بعض الحروب  
فلو تعلمت نفس كل منها لبدن ح لكان عدد الابدان الجاذبة في ذلك  
الوقت مساويا لعدد الهالكه فيه لثلا يلزم تعطيل بعض النفوس وتلك  
المساوات بطل بداهة وانت خبير بان التناسخ عند القائلين به مشروط  
بعدم تخلل زمان بين المفارقة والتعلق الثاني كما دل عليه كلام الشريف  
المحقق في تعريفاته فعلى هذا لا يلزم من بطلان التناسخ بهذا المعنى  
حدوث تعلقها بنوع البدن الانساني لجواز تعلقها بابدان غير متناهية  
في جانب الازل لكن يتخلل زمان بينهما وتعطيل المشار اليه في الوجه الاخير  
غير لازم لان الابتهاج بالكلمات والتألم بالجملات لا تشغل على بطلانه غير  
مبرهن لا يقال الوجه الاول المنقول عن ارسطو كما بطل التناسخ بذلك  
الشرط ببطله بدونه اذ يلزم اجتماع نفسيين في بدن واحد على كل تقدير

لا نقول لا يصح ابطالها بذلك الوجه لانه كما زى موقوف على حدوث  
النفس ولنا ان دورها عليه لا يدور محض لانه بين حدوث النفس بانها لو كانت  
قديمة لكانت مطلقة او متناهية والكل بطل بين بطلان التناسخ  
مستثناها عند علم استبعاد البدن فان ابطله القائل ههنا بذلك الوجه  
على انها هرب من توقف دليل القوم على حدوث النفس وان ابطله  
بطلانها بين الاخيرين فلا يقوم ان على بطلانه بدون ذلك الاشتراط  
بطلانها لانها لا تذكر والمساواة اما يلزم ان اذ لم يتخلل زمان بين المفارقة  
والتعلق الثاني واما اذا جاز ذلك التخلل فيجوز ان يساوي لطول العهد بين  
التطين وتعلقها بالهالكه على التدريج كما لا يخفى وايضا ليس  
الاحتياج في دليل القوم الى بطلان التناسخ اولى من الاحتياج الى حدوث  
النفس لان ادلة الهالكه في كل منهما مختلفة كما نقرر في محلها وان اكتفى  
بمجرد تقريره في محله فبال حدوث النفس الان يقال لبس الغرض ترجيح  
احد الاحيايين على الاخر بل مجرد هدم التوقف على حدوث  
النفس قوله بناء على ان الاكتساب علة للزوم المعلن بحدوث  
التعلق فتقوله لحدوث تعلقها متعلق بالزوم المطلق وقوله بناء آه متعلق  
بالزوم المقيّد والاول ان يقول اذ على تقدير قدمها ايضا يلزم ذلك  
بناء على ان اكتسابها موقوف على تعلقها بالبدن وتعلقها بالبدن  
حادث لطلان التناسخ والتعطيل لينج من غير المتعارف ان اكتسابها  
موقوف على الحادث وكل موقوف على الحادث حادث فاكتسابها حادث  
والاكتساب حقيقة قوله واعماله بعض الخواص آه عطفت علة على  
بطلانها الثاني ان الاكتساب موقوف على الاعمال المذكور كما نقرر  
في محله والاحتياج للنفس اكتساب الكلمات بعد المفارقة من البدن  
والاكتساب المذكور موقوف على تعلقها بالبدن لكون القوة الموقوفة عليها  
مطلقة لا تتغير من حلول الاعراض في محالها والحلول المفسر باختصاص  
الناسخ بالصورات بوجوب استمالة وجود الحال بدون المحل وتلك القوة



هي المتصرفة التي من شأنها التركيب والتفصيل ويستخدم بها النفس  
تارة في النظر وترتيب الكليات المعقولة والوهم اخرى في ترتيب صور  
المحسوسات والمعاني الجزئية المنترعة عنها فهي بالاعتبار الاول تسمى  
مفكرة ولذا اختارها ههنا وبالاعتبار الثاني تسمى مخيلة ومع قطع  
النظر عن الاعتبارين تسمى متصرفة ولقائل ان يقول انما يتم توقفه  
الاكتساب على التعلق بالبدن اذ لم يجز الاكتساب بالعريف المفرد الذي  
لا يتصور فيه الترتيب والتفصيل واما اذا جوز ذلك كما سيحكي ذلك من النص  
فهو محتمل نظر اذ بمجرد الالتفات الكافي في اكتساب المفرد لا يتوقف  
على شيء من القوى الجسمانية كما لا يخفى قوله ويمكن ان يجاب عنه  
آه تلخيص الجواب ان التعلق بالبدن معتبر في مفهوم النفس فيجوز  
ان يكون عنوان النفس عرضا مقياسا لكل من تلك الجواهر المجردة  
فاذا اضيف الحوادث الى عنوان النفس لم يتبادر منه الاحداثها من حيث  
انها متصفة بذلك العنوان وحدثها من حيث الاتصاف بذلك العنوان  
كما يكون بحدوث ذاتها وتعلقها معا كذلك يكون بحدوث تعلقها  
فقط مع قدم ذاتها فقولهم هذا الدليل موقوف على حدوث النفس بمعنى  
انه موقوف على احد الامرين اما حدوث ذاتها واما حدوث تعلقها اذ كما  
يندرج فيه حدوث ذاتها يندرج فيه حدوث تعلقها مع قدمها ذاتها  
وهذا كما يقال لم يحدث في بلدنا شاعرا او مخيم الى سنة كذا مع ان ذات  
ذلك الشخص حدث فيه قبل تلك السنة بزمان كثير لانه انما يكون شاعرا  
او مخيما بعد زمان كثير من ولادته لكن لما اراد به الشخص المتصف بعنوان  
الشاعر والمخيم من حيث اتصافه به صح نفي حدوثه قبل تلك السنة فعلى  
هذا يكون اطلاق النفس على تلك الجواهر المجردة قبل تعلقها بالبدن  
وبعد المفارقة عنها محازا بطريق الاول في الاول والكون في الثاني  
ولا يتجه عليه انه لو كان الامر كذلك لم يصح قولهم كل نفس بعد المفارقة  
تتلذذ بالكمالات وتأنى بالجهالات لان المتبصرة في عقد الوضع ان يكون

العنوان صلتا على الامر فراد في احد الازمنة كما في قولهم كل نائم مستيقظ  
لم يصح عليه انما الجهر جعلوا عنوان النفس المعروف بالجواهر المجردة  
في ذلك من اللغة الجسمانية المتعلقة بالبدن تعلق التدبير والنصرف ماهية  
وهي مشتركة بين تلك الجواهر المجردة فلا يكون عرضا لازما فصلا  
عن كونه حلقا بالفضل ولعلهم حلوا التعلق على معنى ما من شأنه التعلق  
بغير تلك الجواهر التوجه وصار الذاتيات ولو زعمها يمنع افكا كها  
من كونه حلقا في شيء من اوقات وجودها لا يقال هذا الجواب مبنى على تجويز  
كأن النفس في البدن كورسما النفس كما جوزه المص في شرح المقاصد  
فصير ان يكون رسما برار من مفارقة لا تقول المعيد للمعجب كون مفهوم  
النفس طرما متناها من افرادها قبل التعلق بان يكون ذلك التعريف  
حد لتلك الطرما اللهم الا ان يقال يجوز ذلك ايضا لانه في مقام المنع  
والاول ان يجاب بتعريف مرادهم من حدوثها ذاتا وتعلقا من غير تعرض  
بمفهوم النفس قائل قال الشارح لا يتم الادعوى البدهية آه  
اضافة الدعوى الى البدهية من اضافة المصدر الى معوله اي ادعاء  
البدهية والحكم بها لامن اضافة العام الى الخاص كاضافة يوم الاحد  
على ان يكون الدعوى بمعنى ما من شأنه ان يدعى كما هو الشائع في امثال  
هذا القلم لان سأل الكلام على هذا الى انه لا يتم الانفس بداهة مقدماته  
ولما انشأوا هذا سألوا لافساد فيه لا يكتفى في نفي كسبية الكل وانما يكفي  
في نفي كسبية البعض عنه المقدمات بديهية ليؤول الى ادعاء البدهية في المدعى  
في نفي كسبية الكل كاف في نفي كسبية الكل ولذا حله المحشى على الاحتمال  
الاول على عليه قوله فضلا من دعوى البدهية وايضا الباء الداخلة  
على قوله كسبية الجسمانية التي هي تقدم الدعوى على تمام الاستدلال  
بالنفس في تلك المقدمات على التمسك الضرورى والاجاب  
الافكار من معنى التوقف الذي هو ان لا يمكن تمام الاستدلال الا بعد  
بجاء البدهية في المقدمات والبراهين لا للمصاحبة الشاملة لمصاحبة جميع



لوازمه ولو كانت لوازم متأخرة اذ لو جلت على المصاحبة جاز ان يكون الحكم بداهة المقدمات لازما متأخرا لتام استدلالهم كدعاهم فلا يرتب عليه ما قصده من الاستعناء عن دليل القوم ههنا لجواز ان يكون ذلك الحكم مع حكم مدعاهم اعني نفي كسبية النكل لازمي ملزوم واحد في درجة واحدة فلا استعناء عنه نعم كما يبطل الدليل باستلزامه دعوى البداهة في المط كذلك يبطل باستلزامه نفس بداهة المط لكنه مع اندفاعه بان بداهة احد المتلازمين لا يوجب بداهة الاخر كما سبشير المحشي في البحث الثاني لا يجدي في غرض الش ههنا كما عرفت في الاضافة فلذا حمله المحشي على المعنى الاول الدال على كون تلك الدعوى لازما متقدما موقوفا عليه كما يدل عليه قوله لانه انما يتوقف آه كما ستعرف ثم مراده من المقدمات القضايا المسبوقة لبيان هذا المطلب اذ لما كان البيان ههنا بالاقبسة لا بما يشتمل على دليل مستلزم بواسطة مقدمة اجنبية او غريبة كان كل من تلك القضايا مقدمة بمعنى قضية جعلت جزء قياس اوجه وفيه تأمل لان منع التعريب في بعضها كما سبق من المحشي يقدح فيه ويمكن دفعه بادنى تأمل ولك ان تقول كل منها مقدمة بالمعنى الاعم المفسر بما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان جزءا منه كالصغرى او خارجا موقوفا عليه كشرائط الادلة من مثل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وكصدق المقدمة الاجنبية وعلى التقديرين فالمراد التوقف على دعوى البداهة في بعض تلك القضايا لا في جميعها للقطع بان بعضها كالزوم الدور والتسلسل وبطلانها نظري ولذا احتاجوا في بيان الزوم الى امتناع اكتساب التصديق من التصور وبالعكس وفي بيان بطلان التسلسل الى حدوث النفس كما هو المشهور واحتاج المحققون الى بيانها بادلة اخرى كما سبق من الش وغيره والمراد من اطراف تلك القضايا المفهومات التصورية من موضوعات الجليات منها ومجولاتها ومقدمات الشرطيات منها وتواليها وتوقفه على دعوى البداهة في نفس القضايا المذكورة قادح في دليل جانب التصديقات وعلى

دعوى

دعوى البطلان في اطرافها قادح في دليل جانب التصورات لما قدمنا ان دليل القوم هو ما جعل الى دليل بل الى ادلة اربعة احدها نفي كسبية جميع التصورات وكتبتها التي كسبية جميع التصديقات وانها التي بداهة جميع التصديقات وانها التي بداهة جميع التصديقات اذ لو كان الكل دليلين لزم ترتيب شئ منهما فذكر قوله الاول الا ان الدليل آه منع عدم تمام الدليل مع انما التزمه الش عدم تمام الاستدلال معنى على ان التاميين لا يستدل بالمتكامل كما هو المراد ههنا متلازمان لان تمام الدليل عبارة عن صحة الواقعة مادة وصورة ومن شرائط صحة المادة كونها معلومة قبل المطالب بالنسب للمطلب وتعلم الاستدلال بالنسبة الى المستدل حقيقة من كون واقعة اقامة الدليل الصحيح في الواقع مادة وصورة فمع تعلم احدهما مع تمام الاخرى بل فيه تنبيه على ان تمام الاستدلال المذكور في الحقيقة عبارة عن تمام الدليل المقام هذا نعم بين تمام الدليل بمعنى صحة وبين تمام الاستدلال على الخصم كما هو المراد فيما بعد عموم من وجه ان تقديم الاستدلال على الخصم بالدليل الفاسد مادة وصورة وقديم الدليل ولا يتم الاستدلال على الخصم وقديمتان فيشكل نعرضه بالدليل في السؤال الا في قد يندفع بان العموم المذكور بين التاميين انما هو اذا كان تمام الدليل بمعنى صحة في الواقع واذا كان بمعنى صحته عند الخصم كما يدل عليه قوله حتى يتم الدليل على الخصم فيعود التلازم بل العينية كما تقدم وهذا يظهر لقطع ما اوردته بعض القاصرين من ان هذا المنع منه مبنى على عدم الفرق بين الدليل والاستدلال وما اوردته بعض الافاضل من انه لا فرق بين الدليل على الخصم والفرق المذكور لان الاستدلال اقامة الدليل فالفرق هو بين الدليل على الخصم وبين الدليل على الخصم على عدم الفرق بين تمام الدليل وتعلم الاستدلال مستندا بما قلته بعض المحققين في حاشية المطالع من ان صحة الاستدلال بدليل يتوقف على ثلثة امور متخالفة في النظم الاول صحته والثاني معلومية صحته والثالث بداهة ابتداء



على ذلك في شيء من المواضع وان كان المعلوم المنتهي اليها بديهية ذاتا  
وبداهة كاهمينا حيث انتهى بطلان التسلسل الى استحالة اجتماع  
التقيضين حيث لم تنهي الغير المنتاهي او عدم تناهي الزمان المنتاهي  
وبطلان الدور الى استحالة تقدم الشيء على نفسه وكل من الاستحالاتين  
بديهية وكذا الحكم ببدايتهما بديهية لكن تمام الاستدلال لا يتوقف على  
الحكم ببدايتهما كما عرفت بل يتم بمجرد كونهما معلومين يقينام قطع  
النظر عن تيقنهما بطريق البداهة الاولى والاجل ماحققنا قال العلامة  
الرازي في شرح المطالع والشرىف المحقق في حاشيته عليه ان صحة  
هذا الاستدلال لا يتوقف على دعوى البداهة لشيء من مقدماته وانما  
يتوقف على معلومية مقدماته كما سننقله ولاجله قالوا لا يلزم من كون  
الشيء بديهيا في الواقع ان يكون الحكم ببدايته بديهيا كذلك وان اتفق  
البداهة في بعض المواد فان قلت غايه ما ذكرتم وما ذكره العلامتان ان  
صحة الاستدلال لا يتوقف على الحكم ببداية شيء معين من المقدمات  
واطرافها على سبيل التبيين من بينها لان صحتها لا يتوقف على الحكم  
ببداية شيء ما منها ولو على سبيل الاجال والاهام وغرض الش ههنا  
يتم هذا القدر وهو قطعي في الاستدلال على هذا المطلب ولو غير دليل  
القوم كدليل الش والدليل المماثل لدليل اثبات الواجب او غيرها وان  
لم يتوقف على تلك الدعوى سائر الاستدلالات وذلك لانه ربما يعرض  
للمستدل بكل من تلك الادلة ههنا شبهة نظرية تجتمع مقدمات اطرافها  
على تقدير نظرية جميع التصورات والتصديقات فلا يمكن الاستدلال  
بشيء منها لاستلزامه الدور او التسلسل فلا يعتمد عليه دليله الا بعد  
انقطاع عرق الشبهة بالحكم ببداية مقدماته ابتداء وانتهاء قلت ان  
اريد بالحكم الموقوف عليه الحكم ببداية شيء معين من المقدمات اطرافها  
ففيه ان ذلك الحكم غير مقطوع به لما عرفت من جواز ان يكون الشيء  
بديهيها في الواقع ولا يكون بداهته مقطوعا بها واذا احتمل النظرية

فلا تدفع تلك الشبهة فالوقوف عليه ثم وان اريد به الحكم ببداية شيء  
ما منها على سبيل الاجال قلنا انه غير مقطوع به لكنه حكم نظري  
لا يتوقف على شيء من هذه الادلة الثالثة على وجوب انتهاء كل معلوم الى  
الغير المنتاهي وترتيب عليها فيكون لازما متأخر الها كداهم لالزاما متقدما  
فوقها والام انه لا يعتمد عليها قبل هذا الحكم بل هو بمجرد معلومية  
صحتها على سبيلها وطرافها بالنسب يعتمد عليه ويستدل به على  
الامر ثم على وجوب انتهاء تلك المقدمات اطرافها الى البديهي بان  
يتولد من المقدمات اطرافها امور معلومة وكل معلوم يجب انتهائه  
الى البديهي اذ لا يتولد لولا يمكن منتهية الى البديهي لما حصل لنا علم  
قطعي باستحالة اجتماع التقيضين من مقدماته والالزام الدور او التسلسل  
والترتيب الثالثة بلغة قطعا ولولا يمكن بديهية فكل من هذه الادلة كما يفيد  
المطلب مع تلك الشبهة عن نفسه كمنع دفع الضرر عن نفسه وعن غيره  
ويحقق ذلك انه على تقدير نظرية الكل يكون الحكم بالبداية ايضا بل كل  
حكم نظري يستلزم العلم به احد المحالين فان اتبع المستدل اثر تلك الشبهة  
لم يحصل له حكم اصلا بل نفوذ الى ذلك السوفسطائي اللادري والافيكفية  
بمجرد معلومية المقدمات اطرافها المستندة الى نفس البداهة ابتداء  
وانتهاء لولا انكم تلك المعلومية ح بل احتاج الى الحكم ببدايتها  
تتميل الكلام الى دعوى البداهة اما ان يكفيه مجرد معلومية تلك  
الادلة او يحتاج الى دعوى دعوىها فتقل الكلام الى الدعوى الثانية  
وهي ان الشيء ان يكفيه مجرد المعلومية المستندة الى نفس البداهة  
فلا يحتاج الى ترتيب او يحتاج المستدل الى دعوى البداهة الغير المنتاهية  
والاستدلال الثاني حين الاول فان قلت غايه ما ذكرتم ان صحة الاستدلال  
لا يتوقف على دعوى البداهة صريحا لا تفصيلا ولا اجالا لانها  
لا يتوقف عليها ولو تمنا وعرض الش ههنا يتم بهذا القدر وهو قطعي  
وذلك لان هذا الكلام من الش يعنيان سماحة دليلهم باثباته على امتناع



اكتساب التصديق من التصور وعلى حدوث النفس عندهم ولذا لم يمكن لنا دفع ايراد المحشى عنه ههنا بان مراده لا يتم الابدعوى البدهية في المقدمات التي لا تتم عندهم بوجه كاستناع الاكتساب المذكور وتحدث النفس الضعيف الادلة فمع نقول صحة الاستدلال موقوفة على معلومية المقدمات واطرافها كما اعترقتم ومعلوميتها للنفس الحادثة موقوفة على نفس البدهية بناء على ان طرق البدهية كالمشاهدة والتجربة والتواتر من اسباب العلم ولولاها لانتفت المعلومية قطعاً فاذا توقف صحة الاستدلال على نفس بدهية بعض المبادئ فقد توقفت على دعويها ضمننا كالمعلومية وسائر شرائط الادلة بناء على ان دعوى صحة الدليل يتضمن التزام جميع ما يتوقف عليه تلك الصحة ولذا كان منع المعلومية منعاً موحها كما سيجي التصريح بذلك في كلامي العلامة الرازي والشرىف المحقق وكان منع مثل ابواب الصغرى وكلية الكبرى منعاً موحها كما صرح به المحشى في حاشية الاداب قلت بعد تسليم ذلك فمجرد تضمن دعوى الصحة والمعلومية دعوى البديهية من شعور المعلن بتلك الدعوى وتوقف دليلها عليها لا يكفي في غرض الش هنا وانما يكفي في نفى كسبية الكل ان يكون مفهوم البديهى محمولا على بعض المقدمات ولو جلا اجاليا بحيث لو فصل عاد الى ذلك التفصيل ولما كان بديهية شئ من المبادئ حكماً نظرياً غير ثابت قبل هذه الادلة امتنع ادعاء المعلن ايهاها والحكم بها قبلها ولو اجالا اذ الحكم الاجالي بهذا المعنى فرع الحكم التفصيلي فقد ظهر ان صحة الاستدلال على هذا المطلب لا يتوقف على دعوى البديهية لانفصيلاً ولا اجالا لا صريحاً ولا ضمناً على وجه يشعر به المستدل فلا اعتبار في كلام المحشى ههنا الا انه يجبه عليه ان غرض القوم ههنا تحقيق الاحتياج الى المنطق والاستدلال للصحيح عليه فلا وجه لاقتصاره على مجرد المعلومية بل لابد من صدق المقدمات في الواقع ايضاً كما سنقول عن الشريف المحقق في الحاشية الكبرى الا ان يكون الحصر في كلامه

اضافاً

اضافاً بالنسبة الى البدهية ودعوى فلا يتدح فيه توقفه على شئ آخر فمرادنا ان يحمل العلم المطابق للواقع وعليه يحمل ما في الحاشية الصغرى فمرادنا هنا المقام ان قد يسهو عنه اقوام بعد اقوام قوله لاكتسابهم آه اي وان استلزم توقفه على نفس البدهية لما نقلناه من بعض المتقدمين او رايد بل لا يستلزم توقفه على نفس البدهية لما ذكرناه من تصح في ذلك المغفل لكن الظاهر من اقتصاره على دعويها ههنا مع انه تعرض لنفسها ايضاً فيما قبل هو الاول ومع ذلك لا يخ عن الائمة الى الثاني قوله لا يقال لا يصح دعوى آه اثبات الم بغير مراد الش بل انما مراده انه لا يتم الا بالنسبة الى المستدل حتى يتوجه ذلك بل مراده انه لا يتم بالنسبة الى الخصم بشهادة ائمه في هذا الاستدلال في مقام التلخيص وربما يتقلب التلخيص حتماً فيورد الشبهة التي اوردها ههنا وهي انه على تقدير نظرية جميع التصديقات يكون القضايا المأخوذة في هذا الاستدلال ايضاً وعلى تقدير نظرية جميع التصورات يكون شروط التصديق بتلك القضايا اعني تصورات اطرافها نظرية ايضاً فلا يمكن الاستدلال بشئ من الدليلين لان الاستدلال بهما موقوف على التصديق بالقضايا المأخوذة فيها والتصديق بها على ذلك التقدير يستلزم الدور او السلسل في نفس التصديقات او في شروطها مع انها محالان ومن البين ان هذه الشبهة على تقدير كونه متعلقاً بالمقدمات مستنداً بان العلم بها يستلزم لاسد العالمين على ذلك التقدير لا يتدفع بالمنع وهو لا بالاستدلال لا يرد عليها على كل دليل اثبت به لدفعها وفي كل مرتبة ولا تنقطع مرادها الا بدعوى البدهية في تلك المقدمات البديهية ذاتاً وبدها فلي هذا ثبت الحصر الذي ادله الش اما الجزء الايجابي القائل بانه يتم بدعوى البدهية فقط لما مرقت من اقتطاع هرق الشبهة بعدها واما الجزء السلبي القائل بانه لا يتم بدونها فلما اثبتنا من ان المستدل اذا لم يدع بدهية تلك المقدمات بل ادعى نظريتها واستدل عليها ثم ادعى نظرية مقدمات



هذا الاستدلال الثاني واستدل عليها وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية  
 فيجوز للخصم ان يمنع تلك المقدمات في كل مرتبة من تلك المراتب بحيث  
 لا يقف جواز منعه عند حد مستندا بان العلم بها على ذلك التقدير  
 مستلزم لاحد المحالين في انفس التصديقات اوفي شروطها كما اشترنا  
 وفي قوله وان استفسر في كل مرتبة تسامح لان طلب التفسير والتعريف  
 ليس منع اخر لان المنع طلب الدليل ولا وظيفة اخرى والمراد ما ذكرنا من كونه  
 اشارة الى المنع المستند بلزوم احد المحالين في شروط التصديق وانت  
 خير بان الاستفسار عن المجهول المطلق محال فلاستفسار مستلزم  
 لمعلومية الاطراف المطل ولو بوجه ما وهذا القدر كاف في التصديق  
 الا ان يقال قد يتوقف التصديق بالقضية على تصور اطرافها على وجه  
 مخصوص قوله لا نأقول آه تلخيص الجواب ان ذلك الخصم اما  
 ان يكون مناظرا طالبا لظهور الحق او لا يكون مناظرا بل مكابرا فعلى الثاني  
 الجزء الاخير اني من ذلك الحصر بم اذ لا ينفعه اظهار المجزأة فضلا  
 عن دعوى البداهة وكيف دعوى البداهة لا يقيد علما بالحكم المجهول  
 عند الخصم فلذا قالوا انها لا تجدى للمناظر فاطنك للكابر وعلى الاول  
 فالجزء السلبى ودليله ممنوعان اذ يكفيه ما يكفي نفس المستدل فينقطع  
 بحثه بمجرد المعلومية المستلزمة للبداهة ابتداء وانتهاء من غير احتياج  
 الى حكم المستدل بالبداهة اذ لا يجوز منع المقدمة بعد كونها معلومة  
 للمناظر وان لم يعلم بداهتها وقد عرفت صحة الدليل المعلوم بالعلم المناسب  
 مع الشك في بداهته كل مقدمة معينة وصحة البرهان مع عدم الجزء بداهة  
 شيء من مقدماته الثبينة وقد شيدنا اركان الجواب بحيث لا يأتى الباطل  
 من بين يديه ولا من خلفه ولاجل ما حققنا دفع الشريف المحقق تلك  
 المشبهة عن المناظر الطالس لظهور الحق في الحاشية الضغرى بمجرد  
 الحكم بالمعلومية من غير التفات الى البداهة حيث قال هذه المقدمات  
 واطرافها امور معلومة لنا بلا شبهة في ذلك فيتم الاستدلال بها قطعاً

وكونها

وكونها معلومة لنا مؤيداً لمطلوبنا انتهى ودفعها مع العلامة الرارى  
 في شرح المطالع وحاشية الكبرى عليه عن ذلك المناظر بمجرد الاعتماد  
 على نفس المعلومية مع التصريح بان صحة الاستدلال لا تتوقف على دعوى  
 بداهة شيء من هذه القضايا لاصريها ولا ضمنا حيث قال ما حاصله ان هذا  
 الشك لا يكون معارضة لانه لا يثبت تقيض المدعى ولا نقضا بالجرى ان  
 والتلف وهو مذهب فهو اما نقض باستلزام الدليل احد المحالين واما  
 مناقضة فان كان نقضا لانه لو تم بجميع مقدماته لكات القضايا المأخوذة  
 في معلومة ولللازم بط مستلزم للدور او التسلسل ايضا لان تلك القضايا  
 واطرافها على تقدير نظرية الكل كسبية غير منتهية الى بدئى فيحتاج  
 الى كاسب وهكذا الى غير النهاية فاما يدور او يتسلسل فجوابه منع لزوم  
 كسبية تلك القضايا على ذلك التقدير لجواز ان يكون ذلك التقدير محالا  
 انك عند لازمه الذى هو كسبية تلك القضايا واطرافها ولوسلم فلان  
 احتياجا الى كاسب اذا احتاج الى الكاسب ما هو كسبي في الواقع لا ما هو  
 كسبي على كل تقدير يمكن اوضح وان كان مناقضة فان منع بداهة تلك  
 القضايا واطرافها فلا يكاد يتوجه هذا المنع لان المعلن لم يدع بداهتها  
 بل سمحها وذلك لان صحة الاستدلال بها لا تتوقف على بداهتها وبداهة  
 اطرافها بل على صدقها في نفس الامر ومعلومية صدقها فيها فنع  
 بداهتها منع لمقدمة لم يدعها المعلن لاصريها ولا ضمنا وان منع صدقها  
 او معلومية صدقها فهناك مسلطان احدهما منع صدقها في نفس الامر  
 او معلومية صدقها فيها مستندا بانه يجوز ان يكون الواقع نظرية الكل  
 فلا يمكن العلم بشيء منها لاحد المحالين وهذا المنع مما لا يمكن التفتي عنه  
 فانما المعلن لازم وانما منع الصدق او المعلومية على تقدير نظرية الكل  
 بل يقال سلما ان تلك القضايا صادقة او معلومة الصدق في الواقع لكن  
 كونها صادقة على تقدير الكل او معلومية الصدق على ذلك التقدير مم  
 كيف والعلم بصدقها او بمعلومية صدقها على ذلك التقدير مع مستلزم

لا أحد الفسادين فذلك المنع مدفوع بالتزديد بأن يقال لما كانت صادقة  
أو معلومة الصدق في الواقع فاما ان يكون كذلك على ذلك التقدير ايضا فتم  
الدليل المذكور سابقا عن ذلك المنع ولا يكون كذلك على ذلك التقدير فيكون  
ذلك التقدير منافيا للواقع لان الواقع وقع على جميع التقادير  
الغير المسافية له ومنافي للواقع متنف في الواقع واما ما كان يلزم المط  
انتهى وفي هذا الكلام من المحشى تعريض بالعلامتين حيث حكما  
بلزوم الاخفام في المسلك الاول بان السلوك الى هذا المسلك مما يفود  
السالك الى درك السوفسطائي الا ادرى لانه كما ينفي العلم  
بهذه القضايا ينفي العلم بكل قضية ونقيضها كما اشرنا فكما  
لا يفهمنا ذلك السوفسطائي المكابر كذلك هذا السالك كيف  
وهو اجهل من الحيوانات العجم الحاكمة باحكام المحسوسات فلا كلام  
منه بل الاقسام والالزام بدور ان حول المناظرة بين ذوى الافهام  
ولا يخلص للشارح ههنا الا بان يقال قد عرفت ان جواب العلامتين  
بالتزديد عن المنع بالمسلك الثاني لم يكن باثبات المقدمات المنة  
على تقدير كل من الشقين بل كان باثباتها على الشق الاول وبتغيير  
الدليل على بطلان نظرية الكل بمناقضتها للواقع على الشق الثاني وذلك  
للتغيير اعتراف منهم ان مقدمات ذلك الدليل على الشق الثاني غير  
ممكنة الثبوت لوضا فلا يتم الدليل المشتمل عليها الابدعوى البدهية فيها  
اذ لو اشتغل ببيانها بالدليل يتوجه ذلك المنع على مقدماته ايضا فيدفع  
بالتزديد ايضا بالاثبات تارة وبالتغيير اخرى ويعود المنع والجواب المذكور  
الى ادلة هذا الدفع بل الى جميع ما ذكر في الجواب على كل من الشقين وهكذا  
الى غير النهاية ويحتاج الجيب في كل مرتبة من مراتب التغيير الى دعوى  
بدهية المقدمات وانت قد عرفت اضمحلاله ايضا على وفق مراد المحشى  
على ان جواب العلامتين يمكن ان يحمل على الاثبات على الشق الثاني  
ايضا بان ذلك التقدير لما كان محالا منافيا للواقع فلا يقدح في صدق

المقدمات ومطوبتها ايضا فتم الدليل سالما ايضا اذ لا يجب صحة الدليل  
على كل تغيير محالا والالم يتم دليلا اصلا ضرورة ان كل دليل على تقدير  
استلزامه اجتماع النقيضين او ارتضاعهما غير صحيح او بان يقال ليس  
مراده من قوله لا يتم الدعوى انه ان علمه يتوقف عليه بل مراده انه لا يتسنى  
لذلك دعوى البدهية لان العلة في نفسه يطلب دليلا على كل مقدمة  
نظرية كالاشياء الى الاثبات مثل استعمال اجتماع النقيضين فلا يطلب  
عليها دليلا بل الظاهر بحكم بدهيتها وبعودها عن مقدمات اخرى وبهذا  
التقدير عرفت من الاسمية معنى الارضية كما قدمنا قائل واما ما قاله  
بعض المتأخرين المتأخرين بذلك اذ لم يدع الاستدلال بداهة المقدمات  
وطرفها كان للنصم ان يقول هذه المقدمات واطرفها نظرية على  
تقدير نظرية الكل فيحتاج في تحصيل هذه المقدمات واطرفها الى الدور  
لوالسلك المحالين فيكون للاستدلال الموقوف على المحال لا فاما  
لما ذكره بداهتها لا يتقصر محال الى ادعاء هذا المحال ويتم الاستدلال  
واما كون بداهة تلك المقدمات مع اطرفها منافية لغرض نظرية الكل  
فلا يضر المستدل بل يؤيده كما هو المذكور في الحاشيتين فاورده ابو الفتح  
بأن من الجهل بحقيقة المحال وعدم التفرقة بين الدليل والاستدلال  
انهم ههنا فقه نظر مع كونه افتراء على الحاشيتين لما عرفت ان ما فيها  
دعوى المطلوبة لا دعوى البدهية فقد ظهر بطلان ما ذكرنا بوجوه كيف  
وهو متناول الالباب كعمق غراب او طين ذباب فقد انعكس رمية الجمل  
عليه قوله الثاني اهان ارادته اعلم ان القوم ههنا اثبتوا بالدليلين  
حكيمهما رضوان لا يجيب الكلي بل على قولهم ليس الكل نظريا  
وقولهم ليس الكل بديهيا ثم فرغوا على الحكيم جزئين هما بداهة البعض  
ومنها وكيفية البعض الاخر منهما حيث قالوا بل البعض من كل بديهي  
والبعض الاخر نظري ومما استلزم الى جزئيات اربع ساقها الش  
ليان بداهة الاتصافين ببنائهما فالتق الاصيلي من استدلال القوم ههنا

تلك الجزئيات الاربع لا الحكمان المذكوران فقول الش المحقق ههنا نفي  
كسبية الكل كناية عن لازمه الذي هو بداهة البعض من كل منهما وقوله  
عدم بداهة الكل كناية عن لازمه الذي هو كسبية البعض من كل منها  
ويدل عليه سوق كلامه لاسيما قوله فيما بعد وذلك بعينه دعوى البداهة  
في عدم بداهة الكل فمح نقول لا يريد الش المحقق هذا ولذلك وكيف يريد  
انه يكفي دليلا عليه وهو بضد ديان بداهة المط ولا يمكن الاستدلال  
على البديهي وكيف يريد ان قولنا هذه المقدمة او بعض المقدمة بديهي  
عين قولنا لبس جميع التصورات والتصديقات نظرية مع ان الاول  
موجبة شخصية او جزئية حاكمة بمفهوم البديهي على بعض معين او غير  
معين من مقدمات هذا الدليل واطرافها والثاني سالبة لمفهوم النظرى  
عن مجموع التصورات والتصديقات بل يريد انه عند الحكم بان هذه  
المقدمة او بعض المقدمات واطرافها بديهية ينتقل الذهن دفعة بطريق  
الحدس الى ما هو المط الاصل من الدليل الاول اعني بداهة بعض التصورات  
والتصديقات اذ لما كان معلومية المقدمات شرطا لصحة الاستدلال عند  
كل مستدل كانت ملحوظة ههنا ولواجب الا فنتج دفعة ان بعض المعلومات  
هذه المقدمات واطرافها وهي بديهية فبعض المعلومات بديهية من غير  
احتياج الى ترتيب تلك المقدمات او غيرها على سبيل التدرج اللازم في النظر  
البنية وذلك مما يجده كل عاقل من نفسه لاسيما بعد الشوق والتعب في تحصيل  
المطافئ اغبر متاقين الحدس كما سمي من الش ولاجل ان المط ههنا لبس  
عين تلك الشخصية او الجزئية بل حاصل بواسطة القياس الخفي الحدسي وفيما  
بعد عين المقدمة الاستثنائية لم يقل ههنا وهذا عين كسبية الكل كما يقول  
بعد وهذا البيان ظهر خلال اقتضاء التفرع دعوى العينية وسطا الوجوه ان  
الاخير ان من وجوه بحثه وان دفع ما اورد عليه ان مجرد قضية واحدة وان  
استلزم قضية اخرى كافي لاصل. وعكسه المستوى او النقيض الا ان العلم  
بأحد هما لا يستلزم العلم بالاخرى ما لم ينضم اليها قضية اخرى مع ترتيب بينهما بان

يقال ههنا كما كانت هذه المقدمة او بعض المقدمات واطرافها بديهية  
ليكن الكل كسبية لكن المقدم حتى فلم يتفرع عدم الاحتياج الى الدليل  
التي حال ذلك الاجتماع هو ان الظاهر القضية الاخرى تنضم اليها على  
انظم الطبع دفعة من غير ترجيح فتحصل الاخرى بطريق الحدس  
ويحتمل ظهور هذا وجهها به بيب دعوى رجحان طريق المص  
من الاصل الى البديهي لا يفتي بقوله ولو سلم ان هذه الشخصية  
اولا في موضوع ذلك المط الذي هو رفع الايجاب الكلي فلا يتفرع عليه  
لبس سبب احتياج ذلك المط الى التليل عليه وانما يتفرع عليه ح لو كانت  
تلك الشخصية او الجزئية الحاصلة بداهة بعض المقدمات واطرافها  
بديهية فهو محمول ان يكون ذلك البعض بديهي الواقع ولا يكون الحكم  
بداهته بديهي بل نظريا محتاجا الى الدليل فح يكون المط عين هذا  
النظرى فكيف لا يحتاج الى الدليل عليه وانب خير بان هذا التجوز  
عن المحنى في مثل استحالة اجتماع النقيضين من مقدماته مكاره لانهما  
بديهية ذاتا وبداهته ولئن نزلنا فلا شبهة في رجحان الحكم ببداهتها  
وقد سبق ان هذا المقدم يتم دعوى الرجحان نعم لا يتوقف صحة الدليل  
على الحكم ببداهته فالتوجه عليه هو الوجه الاول لا هذا الوجه اللهم  
الا ان يكون هذا الوجه مبنا على عدم كفاية مجرد المعلومات فانه قال  
ان كنى مجرد معلومات المقدمات واطرافها فلا يصح القول بتوقف الدليل  
على دعوى بداهتها وان لم يكف بل يحتاج المعلن الى دعوى البداهة  
بناء على تجوز الحكم نظرية المقدمات واطرافها على تقدير نظرية  
الكل فقلت الحكم كما يجوز نظرية المقدمات واطرافها يجوز نظرية  
دعوى البداهة فلا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل عليه بالنسبة الى احد  
الطرفين وانما قد استلزم ان ههنا دعوى بين احدهما انقسام الكل  
الى البديهي والنظرى واليهما كون ذلك الانقسام بديهي والمص انما  
ادعى قوله بالضرورة بداهة الدعوى الاولى الى بداهة الدعوى الثانية

والش انما ساق دعوى بداهة المقدمات واطرافها التزجيم الحكم بداهة  
الاولى على وفق مراد المص فلذا توجه عليه هذا المنع من المحشى لان  
بداهة الانقسام موقوفة على بداهة الجزئيات الاربع وعلى بداهة قولهم  
ليس الكل نظريا وليس الكل بديهيها بداهة هذين القولين ملتزمة  
عند الش لا محالة فلا ينجح ان هذا المنع من المحشى منع مقدمة غير ملتزمة  
عند الش لانه ساق دعوى البداهة لبيان الدعوى الثانية التي جاز ان يكون  
نظرية واذا جاز ذلك جاز ان يكون دعوى البداهة مقدمة نظرية  
من دليلها بداهة دعوى البداهة غير ملتزمة عنده فتأمل ولا تشبه  
احديهما بالآخرى قوله اللهم الا ان يحمل آية يحتمل ان يكون جوابا  
باختيار الشق الثاني فمعنى قوله لاستلزامه المصادرة على المط على  
ذلك التقدير انه يستلزمها على تقدير ان يراد انه عين نقي كسببية الكل  
لانه على ذلك التقدير يكون الدليل موقوفا على نفس المط والمصادرة  
هو توقف الدليل على المط سواء كان المط جزءا خارجا موقوفا عليه  
وما يقال هي كون المط عين الدليل او جزء منه ففاسد من وجهين الاول  
انه لا يمكن العينية اذ المط قضية واحدة ولا اقل في الدليل من قضيتين  
اللهم الا ان يكون مبنيا على الدليل الاصولي وفيه ما فيه الثاني  
ان التوقف على المط مطلقا ولو كان خارجا عنه مصادرة فاسد مستلزما  
لفقد شرط معلومية الدليل الكاسب قبل المط لاستلزامه للدور الباطل  
كاوهم لان توقف المط على الدليل المعين م وان بنى على القول بان  
خصوصية العلة من مشخصات العلول فالخاص بكل دليل على آخر  
بالشخص فمع يتقدح توقف الدليل على حصول المط بهذا الدليل لجواز  
ان يتوقف على حصوله بدليل آخر غير مشتمل على المصادرة وبالجملة على  
تقدير تسليم الدور في انظر لادور في الباطن فليس مستلزما للدور الباطل  
مع ان المصادرة باطلة وفاقا فالتعويل على ما ذكرنا وخلاصة الجواب مع  
الانتحار ان المراد هو انه عين ذلك النقي ومع ذلك يتفرع عليه قوله فلا حاجة

الى الدليل آية اذ ليس المراد نفي الاحتياج الى جنس الدليل بل نفي الاحتياج  
الى الدليل المسمى القوم انما كان ذلك الدليل موقوفا على دعوى  
البداهة واستلزام الدعوى عين المط كان ذلك الدليل مستلزما للمصادرة  
فذلك المط سواء كان بديهيها او نظريا كان مستغنيا عن ذلك الدليل  
الاساسي فمحل ان يكون جوابا باختيار الشق الاول على ان يكون ذلك  
القول عينه لا يستلزمها على تقدير توقفه على دعوى البداهة لكن  
المراد من الاستلزام الاول والاخير التزجيم بان المط يثبت هذا الدليل اي  
بمعنى البداهة ليسهل وجهه حال عما يتوجه على دليلهم لا باستلزام  
دليلهم للمصادرة لان ذلك الاستلزام مح محل نظركا تعرفه ويتجه  
محل القول ان عمل قوله اعلى دعوى العينة ظ الفساد كما عرفت  
ومحل الثاني ان استلزام دليلهم المصادرة انما ينم لو كانت  
دعوى البداهة الموقوفة عليها موقوفة على المط وهو م كيف وقد جوز  
كونها دليلية والدليل لا يتوقف على المدعى بل يجوز العكس فمع يجوز  
ان يكون صحة الدليل والمط كلاهما موقوفين على دعوى بداهة المقدمات  
واطرافها وان ادعى العلم بمجرد دعوى البداهة مستلزما للعلم بالمط والتوقف  
على مدعى المط كالتوقف على فقيه في اقتضاء فقد الشرط فهو  
كالصلة في الفقه فقيهه اعتراف بالمدس الذي قدمناه وابطال  
الجواب كون دعوى البداهة دليلا عليه ويتجه عليهما اباحت الاول ان اثبات  
الشرع عليه لا يحتاج الى تخصيص الدليل لان كل دليل على هذا المط  
لا يتم الا بدعوى البداهة في المقدمات والاطراف عند الش فيكون تلك  
الدعوى عين المط عنه في كل دليل فبعد تمام ان التوقف على تلك  
الدعوى مستلزم للمصادرة في دليل القوم لا وجه لانكاره في غيره اذ الفرق  
بينكم في الشق ان محل كلام الش ههنا على معنى انه ينبغي دليلا عليه  
اولى يسمى بهم متعلقا لمقتضاهما من بداهة المط اذ البديهي لا يمكن  
الاستدلال عليه كما ذكر في حاشية الادب وان محل الدليل على التنبيه



مجازا فلا يقدح في كلام الش بل يؤيده فيسقط منه من اصله الثالث  
ان المتفرع على المصادرة فساد الدليل المشتمل عليها لاعداد الاحتياج  
اليه بخلاف المتفرع على كون المط معلوما قبل الاستدلال فالوجه ماذ كرنا  
فتأمل قوله الثالث انه لو سلم آه شروع لمنع قوله ثم لابد من دعوى  
البداهة آه كما ان ذلك القول شروع في رجوع الدليل في جانب نفي بداهة  
الكل ايضا الى دعوى البداهة في المط فحاصل مراد الش انه لابد في اتمام  
الدليل من دعوى البداهة في المقدمة الاستثنائية في القياس الثاني اعني  
قولهم لو كان الكل بديهيا لما احتجنا في شيء منهما الى الفكر لكن الاحتياج  
اليه في بعض كل منهما بان يقال هذه المقدمة الاستثنائية بديهية وجدانا  
ومن البين ان تلك المقدمة الاستثنائية عين المط الاصل من سوق هذا  
الدليل وهو بعض التصورات والتصديقات نظري محتاج الى النظر  
في التحقيق وهو ليس الكل بديهيا في زعم المحشي والحكم ببداهة تلك  
المقدمة الاستثنائية قول بان المط الاصل من هذا الدليل بديهي مستغن  
عن الدليل وقد كان تلك المقدمة باعتبار ذاتها عين المط ههنا وباعتبار  
الحكم بالبداهة عليها كافية في نفي كسبية الكل لانها مندرجة ايضا  
في المقدمات في قوله ولا يتم الا بدعوى البداهة في المقدمات ولاجل انها  
ما خوزة في المقامين بالاعتبارين لم يتجه عليه شأبة التكرار والاستدراك  
ولعل كلمة ثم الدانة على التأخر في كلام الش للاشارة الى ان تلك المقدمة  
بعد كونها مع سائر المقدمات كافية في نفي كسبية الكل باعتبار هي  
عين المط من الدليل الثاني باعتبار اخر وللإشارة الى انه شروع في رجوع  
الدليل الثاني الى دعوى البداهة في المط ولما كان تلك المقدمة مندرجة  
فيما سبق كان توقف صحة الاستدلال على دعوى بداهتها ممنوعا في ضمن  
الوجه الاول فقول المحشي لو سلم تسليم لذلك المنع الغتيق للاشارة الى منع  
جديد مثله مستندا بكفاية مجرد المعلومية مع تسليمه كما وهم ويمكن دفع  
هذا المنع بان تلك المقدمة الاستثنائية في دليل جانب التصورات

غير انني قضت الى دعوى البداهة لان الامام فخر الدين الرازي مع علو  
كلمته قال بان جميع التصورات بديهية والتعريفات بالشرها لفظية  
لاستحقيتها قوله الى النظر في بعض التصورات آه جعل المقدمة  
الاستثنائية عين تلك القياس موجبة جزئية لكونها بقبض التالي الذي  
هو سلبية كلية لا يفرغ من شئ التكرار في سياق التقي وهو دال على عموم السلب  
وكونه لا يصحح من المنع في شرح التعريف في باب تقديم المستداليه قوله  
وتكون تلك المقدمة عين دعوى البداهة في علم البداهة اي في عدم بداهة  
شئ من المقام انما من دعوى البداهة في تلك المقدمة الاستثنائية عين  
دعوى البداهة في تلك المقدمات الكل بديهيا ولا في قولنا ليس البعض  
بديهيا بل انما يستدل بكل من المقدمة الاستثنائية واخذ هذين القولين  
على الشر وذلك لان القول الاول دفع الابهام الكلي والقول الثاني  
طلب جزئي وقد تقرر في محله انها متلازمان كما ان كلامهما مع تلك المقدمة  
متلازمان بل على وجود الموضوع الذي هو الصور والتصديق ههنا  
فكلما صدق قولنا اننا محتاج في بعض التصورات والتصديقات الى النظر  
في التحقيق قولنا ليس جميع التصورات والتصديقات او بعضها بديهيا  
وبالعكس وانما يتلوازم بين تلك المقدمة وبين كل من القولين فيصح  
الاستدلال بالمقدمة على احدهما حيث يكون المقدمة معلومة وذلك الوجه  
الاول في دفع المنع بالبرهان حيث يكون الامر بالعكس وصحة الاستدلال بين  
الوجهين الثاني في دفع المنع فكلما يكون دعوى البداهة في احد المتعابرين  
مستغنى عن دعوى البداهة في الآخر هذا مراده ولين من مراده انه يجوز ان يستدل  
بكل من القولين على الوجهين لان بداهة احد المتلازمين لا يستلزم  
بداهة الآخر كما جاز في المنع ولا مرادة ههنا وانما الاستدلال  
بشيء من القولين على الثاني المراد ههنا وانما خبر بانه لا حاجة  
في مقدمات المقدمة المذكورة القولين الى التثبت بربل جواز  
الاستدلال بغيرها لانها متلازمان مجعولا وبجوابا وسلبا

بالبداهة الا انه قصده الائمة الى توجه ما استفاد من الوجه  
الثاني من انه لما ثبت المغيرة بين المقدمة الاستثنائية والمط الذي هو القول  
الاول فيجوز ان يكون تلك المقدمة مع بدايتها دليلا عليه ولا يخفى ان هذا  
الائمة يكفيه مجزءا ان يستدل باجدها على الاخرى كما يكفي لبيان  
المغيرة لان جواز الاستدلال بين شئين مطلقا ولو من احد الطرفين  
فقط دليل المغيرة بينهما لا متاع ان يكون الشئ دليلا على نفسه والالكان  
معلوما قبل نفسه وهو فاسد فالاولى الاقتصار عليه لان الاستدلال بكل  
من الشئين على الاخر ممنوع مستلزم لكون كل منهما معلوما ومحمولا  
فيحتاج الى ما اشترانا من ان المراد هو الجواز بحسب الوقتين والموضعين  
وايضا يحتاج استلزام كل من القولين الساليتين لتلك المقدمة الموجبة  
الى ملاحظة وجود موضوعهما دفعا لاحتمال صدق السالبة بعلم  
الموضوع فلا يصدق الموجبة لتوقف صدقها على وجود الموضوع  
كما عرفت تفصيله قوله ولو سلم انه قد كان حاصلا الاول ان دعوى  
البداهة في تلك المقدمة الاستثنائية ليس عين دعوى البداهة في شئ  
من القولين المذكورين فضلا عن كونها عين دعوى البداهة في القول  
الاول الذي هو المط وحاصل هذا انه لو سلم انها عين دعوى البداهة  
في احدى القولين فلا يتم عين دعوى البداهة في المط الذي هو القول  
الاول بل او كانت عينها بان يقال البديهي ما لا يحتاج الى النظر فقولنا  
ليس بديهيا يكون بمعنى ليس ما لا يحتاج الى النظر وسلب السلب فيكون  
قولنا ليس بديهيا بمعنى انه نظري يحتاج الى النظر فانما يكون عين دعوى  
البداهة في القول الثاني لمناسبة الجزئية والحكم على البعض بينهما  
ودعوى البداهة في القول الثاني ليست عين دعوى البداهة في القول  
الاول المط لما عرفت من ان القولين متغايران وان كانا متلازمين ولا مزمومة  
لها اذ لو كانت دعوى البداهة في اللزوم مستلزمة لدعوى البداهة  
في اللزوم لاستلزام الاستدلال بالشكل الاول المركب من المقدمات البديهية

من دعوى البداهة لا يستلزم الاستدلال والاكتساب اذ لا بد من الانتهاء  
الى القولين وكل كاسب ملزم الكسب لا يقال خصوصية اللزوم  
بمطلوبها الا القولين وما قيل باحد المتلازمين في الواقع على الاخر  
مع دعوى البداهة في الاول فلا يكون ذلك الاستلزام مسلما ايضا بل لو سلم  
ان دعوى البداهة في اللزوم يشترط في المعنى الاخص واللزوم بين هذين  
القولين من حيث المعنى الاخص اذ عينا يحكم باحدهما مع الذهول  
من الاخر فلا يكون بينهما لزوم بل معنى الاعم لكن هذا القدر لا يكفي  
في دعوى البداهة اذ ان كان الدعوى ههنا بمعنى الادعاء والحكم بقوله  
ولا يلزم من كونهما في اللزوم انهما مستلزمان لهما وان لم يكن  
ههنا مستلزاما لهما وان كان المقع ما هو به بعضهم من انه بعد تسليم  
الدعوى البداهة في تلك المقدمة عين دعوى البداهة في عدم بداهة  
الكل كيف يكون عين دعوى البداهة في عدم بداهة البعض انتهى فانه  
والدعوى ما فهم لا على كلام المحشى فعرجه عليه ما قدمنا من ان مراد  
الشئ من المط ههنا كسبة البعض لا عدم بداهة الكل كما ان مراده من المط  
قبلا قبل بداهة البعض لا كسبة الكل وان اوهى ذلك فظاهر كلامه  
فصل في تبليغ الوجه الثاني لا غير اذ الكلية افضل من ان تلك المقدمة  
الاستثنائية عين كسبة البعض ولما ان الاحتياج في قولنا بعضها كسبي  
محتاج الى النظر يلزم ان ذلك البعض وفي قولنا لكسبة يحتاج  
الى النظر فلهذا ما نسب اليها في الاخير لا يفيد مغيرة في المعنى وانما هي  
مغيرة لفظية والمغيرة في اللفظ ان يكون محمولا لا مملوفا ولعله لاجل  
هذا عرفت فاقول لاجل ذلك مع ما عرفت من الاحتياج الغامضة التي  
رسمت في المقامات واما في ههنا فاعلم ان اوج الالهام والحمد  
والثناء على الاستيعام حاله ان ما في تصور وتصديق الا يمكن آه  
المشهور ان لا يكون الالهام الاحتياجية حالية على الاستثناء المفرغ  
الى ليس شئ من التصورات والتصديقات موجودا حال امن الاحوال

الاحال امكان حصوله بلا نظري بل بالحدس ويحده دخول الواو على المضارع المثبت فيحتاج الى تقدير المبتداء اى وهو يمكن اوالى البناء على المذهب الضعيف المحوز لوقوع الواو في المضارع المثبت الواقع حالا كما ذكره المصنف في شرح التلخيص والاولى بحسب اللفظ ان يكون الجملة صفة للتصور والتصديق كما اشار الى مثله اليضاوى في قوله تعالى وما اهلكتنا من قرية الا وهما كتاب معلوم ثم المراد من التصور والتصديق هو النظرى اذ لا معنى لحصول المشاهدات والاوليات والمجربات بالحدس ويؤيده المطالب فيما بعد لانها مخصوصة بالنظريات اصطلاحا فان قلت ونعذر ذلك بما ذكره المحقق الشريف في شرح المواقف من انه لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدات فان من النظريات ما هو معقول صرف لا تعلق له بالمشاهدة بوجه قلت مراد الشريف هناك ابتداء فرق بين المجربات والحدسيات الشبيهة بها في الاحتياج الى المشاهدة بان السبب في المجربات معلوم النسبة مجهول الماهية ولذا كان القياس الخفى هناك قياسا واحدا بل يقال لو لم تكن الحكم لعلم بل كانت دائما او اكثر يا وفي الحدسيات معلوم النسبة والماهية جميعا ولذا كان هناك اقبسة خفية مختلفة وليس مراده ان كل حدس مشروط بالمشاهدة كيف وقد صرح في حاشية التجريد بان من الحدسيات ما هو من المعقولات الصرفة وفي شرح المواقف المطالب النظوية يمكن حصولها بطريق التصفية كما سننقله ولذا قال المحشى في زيل الشرح ان حقيقة الحدس سنوح مقدمات مرتبة من المبدأ القياض ولا يخفى ان النفس اذا كلفت وتقدست عن العوائق الجنسية واذا غرضت عنها بالكلية واستعدت لكل فيض تفيض تلك المقدمات المرتبة عليها من المبدأ القياض سواء كانت من المعقولات الصرفة اولا وتلخيص الايراد ان كل علم نظري لا يتوقف حصوله على النظر فكلما ثبت تلك المقدمة فيكون تعسفه النظرى مبنيا للمعروف ونعريف البديهي شاملا لاغياره ويطلقان معا

لكن

لكن القديم حق اما الملازمة فظنة واما المقدمة الاستثنائية فلان كل علم نظري فهو يمكن الحصول بلا نظري بالحدس وكل ما هو كذلك فهو لا يتوقف على النظر بل على ان التوقف بالمعنى الاقرب ولا يتوهم عدم فعلية الصغرى لان الامكان من الحصول لا كيفية نسبتها بل هي ضرورة كالكبرى وتكون نسبتها التي هي تلك المقدمة ضرورة ايضا حاكمة بان لا شئ من المعلوم النظري يتوقف على النظر بالضرورة مادام موجودا فيصدق عليه تعريف البديهي بالضرورة الذاتية ولا يصدق عليها تعريف النظرى في شئ من اوقاف وجودها لا بالفعل ولا بالامكان العام فقد ظهر لتلاؤل التذكير في التوقف الاقرب ههنا لبيان الكبرى كما ذكر قوله لان صاحب القوة القدسية لبيان الصغرى وحاصل الجواب الذى نفي امكانه ان يقال ان اريد تلك المقدمة الاستثنائية ان كل علم نظري لا يتوقف حصوله على النظر بالنسبة الى كل فرد من افراد الانسان فهى ممة والدليل الذى سبق لبيانها لا يدها وانما يفيد عدم توقفه عليه بالنسبة الى صاحب القوة القدسية وان اريد انه لا يتوقف عليه بالنسبة الى بعض افراد الانسان فيسلم ويقيد الدليل المذكور لكن الملازمة ح ممة كيف والنظرية والحدسية ممتثلتان باختلاف الأشخاص فيخوز ان يكون تلك الطور ممتربة بالمعنى المذكور اى غير موقوفة على النظر بالنسبة الى صاحب القوة والنظرية موقوفة عليه بالنسبة الى غيره وحاصل رد الجواب ان الشئ الاول والى المقدمة الاستثنائية كما يشعر به تفريع قوله فلا يتوقف على احوال قول الجيب بالنسبة الى ذلك ان العلم الواحد يجوز ان يكون ممتربة بالنسبة الى صاحب القوة ونظريا بالنسبة الى غيره تلك الواحدة لا يكون واحدا بالشخص لان العلم عرض وتخصص الامر ليس بمصاحف لا يكون الشخص القائم بصاحب القوة عين الشخص القائم بغيره بل ذلك العلم الواحد بالذات هو العلم بمعلوم معين كالتلناه من شئ فمما سبق من ان العلم بكل معلوم نوع متعارف العلم بمعلوم آخر ولكل



من هذه الأنواع افراد شخصية قائمة بأشخاص الاذهان في اوقات معينة  
فعلى هذا يكون ذلك الجواب كالجواب الذي سبقه المحشى عن بعض  
تعليقات الش مبني على اندراج الافراد النوعية كاشخصية في النظرى  
واليدى المعرفين بهذين التعريفين ويكون الامتياز بينهما باعتبار قيدى  
الحيثيتين كما يقتضيه مذهب البه الجمهور من ان الحكم فى مثل قولنا كل  
حيوان كذا وكل علم نظرى كذا ليس مقصورا على الافراد الشخصية بل  
ويشملها والافراد النوعية وان قصره بعض الافاضل على الافراد  
الشخصية والظ من جوابه الاول من جوابه هو ذلك ايضا لكن الجواب  
الثانى مبنى على انحصار افرادهما فى الشخصية كما لا يخفى قوله فيه ان الظاه  
اعلم ان الامكان الذاتى يحكم ان لا يأتى عنه ذات الموضوع وان اى عنه  
الامر الخارج عنها والامكان الوقوعى هو ان لا يأتى عنه ذات الموضوع  
ولا الامر الخارج والمراد من ذات الموضوع ماهية وحقيقة والمراد من اياتها  
عن الحكم انه لو فرض صدق ذلك الحكم فى حقها لم تبق ماهية تلك الماهية  
بل لزمها ان تنقلب الى ماهية اخرى كالأ حقيقة الواجب تعالى عن سلب  
الوجود عنه اذ لو فرض مسلوبا عنه انقلب الحقيقة الواجبة الى الحقيقة  
الممكنة اذ كل ماهية يمكن ان يتوارد عليها الوجود والعدم فهى  
ممكنة وكأ بال كل ماهية عن ثبوت ماهية اخرى مباينة لها ككون  
الانسان فرسا او جادا وكون الاربعة فردا لان الثبوت المذكور  
يستلزم الانقلاب واذا لى ذات الموضوع عن احد جاتى الحكم كان  
الجانب الاخر واجبا بالذات ولذا كان ثبوت الوجود وما يستلزمه  
من صفات الكمال من العلم والحياة وغيرهما للواجب تعالى واجبا  
بالذات وسلبه ممتعا بالذات وكان سلب بعض المناهيات المتبانية  
عن بعضها الاخر واجبا بالذات وثبوت بعضها لبعض ممتعا بالذات  
بخلاف ثبوت الماهيات الممكنة ولو ازمها لانفسها ككون الانسان انسانا  
وحيوانا والاربعة زيجا اذ لو فرض عدم ذلك لثبوت لم يلزم الانقلاب

بل غاية اللان ان لا يوجد فى شئ من الخارج والذهن وليس بمستحيل  
بالنسبة الى ذات كل ممكن فلا يكون ثبوتها لنفسها وثبوت لازمها لها  
واجبا بالذات وكيف يكون واجبا بالذات مع ان كونه واجبا بالذات مستلزم  
لكون الموضوع الذى يتوقف عليه تحقق ذلك الثبوت واجبا للممكنات  
بالذات فلو لم يتلأب الماهية الممكنة الى الماهية الواجبة بالذات وذلك  
فقط السلب ولا لعل ما ذكرنا عرف الشرف المحقق الامكان الذاتى  
لا يكون طريقا الى الحكم واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير  
والامكان الوقوعى بل لا يكون الطريق الخالف واجبا بالذات ولا واجبا  
بالغير بل هو من الطرق الموافقة لم يلزم محال الاصلاح ومراد المحشى  
من الامكان فمبى قس الامر هو الامكان الوقوعى لانه لا يجمع الامتناع  
للسلبات الممكنة قس الامر بخلاف الامكان الذاتى الجامع للامتناع  
بالثبوت لانه قد يلقى لزمه عليه انه ان اراد ان حصوله لكل فرد  
من افراد الانسان ممكن بالامكان الذاتى بمعنى ان ذات كل فرد اعنى الماهية  
الانسانية او ذات تلك القوة لا يأتى عن حصولها لكل فرد فعلى تقدير  
تسليمه لا يمكن فى فرض عدم توقف تلك النظريات على النظر بالنسبة  
الى كل فرد وانما يمكن لو كان للشرف مفهوم التوقف هو الامكان الذاتى  
وكان عدم الوجودات تلك النظريات عن حصولها لا نظر لكل من لا يأتى  
ذلك عن التوقف بالنسبة فلهذا فى التوقف وذلك مما اذ الطان الامكان لمضرب  
فى مفهوم التوقف هو الامكان بحسب نفس الامر لان الظاهر ان كلمة بعد  
فى مفهوم التوقف حصول شئ من طريق الامكان فبذلك على ان الامكان  
المعروف بالامكان المتعلق بوقت دون وقت وذلك هو الامكان بحسب  
نفس الامر لا يمكن الذاتى للتمسك بجميع الممكنات اذ لا واما بالقياس  
الى موضوعه فليس هو طريقا الى الحكم بل هو طريقا الى حصول الاول  
فان كان ثبوت الامكان بحسب نفس الامر من حصول شئ بدون شئ  
آخر يستلزم فى الفرق العلم وان اراد ان حصولها لكل فرد ممكن





ان الامكان بهذا المعنى مستلزم للحصول بالفعل في الامور الماضوية  
او الحالية فيقول معنى التوقف الى الامر المصحح لدخول الفاء كما ذكره الش  
وهو ليس توقفا بالمعنى المشهور الذي هو مبني جواب المحجب وقد قصد  
الحشي بهذا الكلام نصرته وان اراد سلب الضرورة بلا شرط  
عن الطرف المخالف بمعنى ان لا يكون الطرف المخالف واجبا للذات  
الموضوع ولا لامر خارج لازم لها في وقته فنع امكان حصول تلك القوة  
لكل فرد بهذا المعنى ساقط اذ ليس مراد الش ان حصلها لكل فرد يمكن  
في كل وقت من اوقات وجوده وكيف يقول به وحصولها يحتاج الى التصفية  
كما هو حقها وهي تحتاج الى زمان متديد من عمره ولا انه يمكن في وقت معين  
لان وقت حصولها غير معين بل مراده ان حصولها للكل يمكن في وقت  
ما من اوقات وجوده بمعنى ان عدم حصولها ليس ضروريا في جميع اوقات  
وجوده وان كان ضروريا في بعضها كما هو الامكان المعتبر في قبض  
الضرورية المطلقة وامكان حصول القوة بهذا المعنى ثابت لا يقبل المنع  
وان لم تحصل دائما لها مقدورة التحصيل بالتصفية كما هو حقها  
وان كانت عسيرة جدا شاء على ان تلك التصفية اسبابا يصل اليها كل  
من اتى بها كالسحر فكما ان السحر ليس من الخوارق في التحقيق فكذا  
التصفية وهذا الكلام من السن المحقق مبني على ما ذكره صاحب المواقف  
وشارحه الشريف من انهم استدلوا على وجوب النظر في معرفة الله بان  
معرفة تعالى واجبة اجافا وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق  
الا به فهو واجب واوردوا عليه اجابا من جعلها ان لا يتم ان معرفة الله تعالى  
لا يتم الا بالنظر بل قد يحصل بالالهام والتوجه للسام كما يقول به حكماء  
الهندا والتعلم كما يقول به الملاحدة والتصفية كما يقول به الصوفية ثم اجابوا  
بان كل ذلك يحتاج الى النظر او المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة  
لأن النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شي منها مقدورا لنا  
واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطر كثيرة

قلنا في هذا الموضع في حكمه لا يكون مقدورا لنا انتهى فان قلت لا يصح  
جعل مراد الش على هذا من الامكان في وقت ما لا يثبت به ما قصد  
من السببية الكلية المسئلة بان لا شيء من العلوم النظرية بما يتوقف  
على النظرية فانما يثبت به سببية الجزئية بل لابد ان يحمل على الامكان  
في وقت من اوقات التعلل بالملكة من مراتب النفس اعني وقت تحصيل  
النظرية من التصفية والتدبر والتدبر والتدبر بناء على ان حصولها لما  
احتاجت اليه تلك الجاهل والخطا ان كانت تمتنع الحصول وقت  
تلك المصنوعات التي هي من اوقات تحصيل النظرية قطعاً قلت مراد  
الش ان يحصل حصولها بالتصفية المقدورة في وقت ما من اوقات وجود ذلك  
القدر فيمكن حصول كل علم نظري بلا نظر اذ ليس للعلوم وقت معين  
فليحصل التوفيق ولا يتم تلك العلوم لا يقال بل بعض النظريات وقت معين  
هو الامتناعات الاسلامية حيث لا يجوز تأخيرها الى ما بعد البلوغ لان  
ذلك التأخير كفر لا تقول انما يتعدى ذلك لولم يكف التقليد الى تحصيل  
القوة وهو م ولاجل ان يراده بما ذكرنا اشتغل بابطال التعريفين لجميع  
النظريات مع ان بعضها الواقع بعد امكن تلك القوة كافية في ابطالها  
في انظار اليه الحشي في بعض النسخ حيث اورد على فقه هذا انه غير حلت  
لانه لا اشكال لبقاء الاشكال ببعض النظريات وبهذا ظهر ان منع  
الامكان بالنسبة الى من لا يسمع عمره تحصيل تلك القوة لا يجدي كما لا يجدي  
ان يقال فليكن ما ذكرتم مقدورة التصفية المؤدية الى بعض المطالب  
التي هي لا تقدر على القوة القدسية المؤدية الى جميع المطالب بالنظر  
كما هو حاصل من الله بزيده من يشاء لان الش ان يعود الى ابطال  
الاشكال ببعض النظريات الحاصلة لثبات اسباب التصفية بالاختيار بعد  
التدبر والاعتناء بالتصفية كما هو حقها فطاعة الامر عدم امكان حصول  
تلك النظريات بلا نظر اعني طلب الضرورة بشرط الحمل لاسلب  
الضرورة بلا شرط فهذا المنع من الحشي ساقط ولعله مدار التسليم

هكذا يجب ان يفهم هذا المقام قوله وان امكانه الذاتي مسلما  
بنسبه على ان النفوس الانسانية مماثلة متفقة في الحقيقة النوعية وقوله  
على انه في حيز المنع مبنى على ما ذهب اليه البعض من اختلافها في الحقيقة  
مستدلا عليه بان ترى انسانين متفاسرين في المزاج غاية التفارب مع  
اختلافهما في ملكات النفس من الكرم البخل غاية الخلاف فلو كان ذلك  
الاختلاف من جهة المزاج الجسماني لم يختلفا غاية الخلاف بل تقاربا فقد  
ظهرانه من جهة ذوات النفوس ولا تصدر عن ماهية واحدة اثار متضادة  
وان جاز صدور ال اثر الواحد عن حقايق متباينة فثبت ان حقيقة كل  
نفس مباينة لحقيقة الاخرى ولا يخفى انه ضعيف جدا لان الملكات المذكورة  
من اولة الاسباب فمن زاول اسباب الكرم يكون كريما ومن زاول  
اسباب البخل يكون بخيلا وليس شئ من تلك الملكات مما تصدر عن النفس  
باستقلالها وايضا باطن المزاج غير معلوم فهذا مذهب لا وثوق له لكن  
هذا القدر كاف في مقام المنع اذ المذهب للمانع ومن غفل عنه قال مقال  
قوله ولو سلم ذلك اى ولو سلم امكان حصولها لكل فرد بحسب  
نفس الامر فما يلزم خروج تلك النظريات عن تعريف النظرى  
ودخولها في تعريف البدهي لو كان المراد من التعريفين توقف  
حصوله على النظر وعدم توقفه عليه مطلقا ومن غير تقييده بشرط  
شئ وذلك مما لجواز ان يكون المراد توقف حصوله بشرط مقارنته  
لاحوال العالَم وصفاته الموجودة وقت حصول ذلك العلم كما هو معنى  
المقارنة ومن جملة تلك الاحوال فقدان القوة القدسية ومن البين ان  
النظرى بشرط مقارنته لفقدان جميع ما يغنيه عن النظر كالقوة  
القدسية والالهام والتعليم وغيرها من الاحوال الموجودة في العالم حين  
النظر تمتع حصوله بلا نظر والاي يلزم ترجيح وجود الممكن على عدمه  
بلامر جميع وهو ممتنع بابي عنه ذات الممكن لاستلزام انقلابه الى الواجب

ومرادهم

ومرادهم من شرط شئ هو الشرط الواقع فلا نجد على هذا الجواب  
المتعارف من قبل يدري ان الحاشية لصاحب القوة بالحدس في تعريف  
الشرط لا بشرط مقارنتها للقدران المذكورين تمتع الحصول بلا نظر  
لا بشرط ذلك الشرط بالنسبة الى صاحب القوة ليس بواقع مادام صاحب  
القوة هو الذي يستعمل قوله ولو سلم ذلك آه على معنى لو سلم ان الاعتبار  
في الشرط هو الشرط الذاتي فاما يلزم الدخول والخروج آه  
وقد قيل في هذا الشرط معنى اما لفظا فقط واما معنى فلان الظ  
ان خروج التسليم الى البيع المصريح وقصره عند الى غيره بعد وايضا  
على ان الشرط في مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي مما لا داعي اليه  
من حاشية من هذا المصنف وايضا ذلك المنع والتسليم مذكوران فيما  
ذكره من الحق في حاشية التسمية باستقلاله والظ منه منع الامكان  
الذاتي الامرى وتسليمه الا ان يقال غرض عما قيل هذا التسليم توجيه  
كلامه في حاشية التسمية بحمل الامكان المم على كل من الامكانين فلا بد  
من تطبيق ما بعد التسليم على كل منهما فان قلت قول المحشى فيما بعد  
وان لم يكن متوقفا بالنظر الى ذاتها صريح في انه تسليم للامكان الذاتي  
فقلت ان ذلك لا يطلق على الماهية النوعية كذلك تطلق على الهوية  
التشخيصية فتقول الى ذاتها بمعنى بالنظر الى هويتها الشخصية ان حل  
على تسليم التمكن النفس الامرى ومعنى بالنظر الى ماهيتها النوعية  
ان حل على تسليم الامكان الذاتي لا يقال بعد تسليم كون المعتبر في مفهوم  
التوقف هو الامكان الذاتي لا وجه لاحتمال توقف العلوم النظرية على  
النظر في ذلك العلم فالحاشية لصاحب القوة القدسية بلا نظر فعدم اياه  
ذواتها من الحصول بلا نظر قطعي وانما ينشأ الامتناع عن امر خارج  
عن ذاتها لا بشرط احوال العالم معها فلا يصح الجواب المذكور  
الا لاجل تسليم على الامكان بحسب نفس الامر لا نقول كما ان تلك  
العلوم النظرية علمت حقيقة كالاتساق بالنسبة الى افراد الكتاب



كذلك للعلوم المقيدة بذلك الشرط ماهيات اعتبارية كالانسان بشرط  
 الكتابة بالنسبة الى افراد الكاتب ايضا فكما ان الماهية الاعتبارية للانسان  
 بشرط الكتابة آتية عن عدم تحريك الاصابع ولذا ندرج الضرورة  
 بشرط المحمول وبعض الضرورة الوصفية كالمثال المذكور في الوجوب  
 الذاتي ضرورة ان الانسان بشرط الوجود يأتي ذاته عن العدم فكذلك  
 تلك العلوم المعتمدة مع شرط الاحوال المتساقطة المحصول بلا نظر تأتي  
 عما هيها الاعتبارية عن الحصول بلا نظر بحيث لو فرضت حاصلة  
 بلا نظر لزم ترجيح وجودها على عدمها بذاتها ولا يلزم انقلاب الممكن  
 الى الواجب بالذات كما اشرنا بل صحة الجواب المذكور مع تسليم الامكان  
 بحسب نفس الامر مبنى على ذلك لان تسليم امكان حصول القوة بحسب  
 نفس الامر مستلزم لامكان حصول تلك العلوم بلا نظر لكل انسان بحسب  
 نفس الامر فلا يثبت التوقف الا بشرط تلك الاحوال ولذا اشار العنصر المحقق  
 في حاشية الشعية كما سنقلها الى ان قولنا كل فاقدر للقوة القدسية لا يحصل له  
 تلك النظريات بالضرورة مادام فاقد انما تصدق مشروطة بالمعنى الاول  
 هو الضرورة بشرط الوصف العنواني لا بالمعنى الثاني الذي هو الضرورة  
 في وقت الوصف قوله لانها وان لم تكن متوافقة آه الى لان تلك العلوم  
 النظرية وان لم تكن متوقفة على النظر الى ذاتها اى ذوات تلك العلوم  
 وما هيها النوعية الحقيقية التي هي العلم بوجود الواجب تعالى والعلم  
 بوجدانيته تعالى والعلم بحدوث العالم مثلا كما عرفت ان حل الجواب  
 على تسليم ان المعبر في مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي وان حل على  
 تسليم امكان حصول القوة بحسب نفس الامر فالإدبواتها هنا هو بانها  
 الشخصية بناء على انها وان كانت اعراضا موقوفة في شخصها على شخص  
 محالها التي هي اشخاص الانسان الا انها غير موقوفة على النظر وفقد القوة  
 وغيرها من العوارض المفارقة فلا تستعرف ان تلك العوارض غير داخله  
 في مشخصات الشخص الانساني قوله لكنهما مأخوذة مع ما يوافقها من

الاحوال اى احوال العالم الموجودة وقت حصول تلك النظريات وفي  
 قوة ومن حيثها فقد ان لم ير من العلم شيئا كفى بمجرد اشتراط  
 فقد ان القوة كما يتلوه من طبيعة التسمية مع ان مجرد ذلك غير كاف  
 في توقفها على النظر في حصولها بل كفة الحسن في بعضها او بالتعليم  
 او بالعلم فليس الحكم على مجموع النظريات من حيث المجموع بل على  
 كل واحد منهن من حيث توقف الكل بمجرد شرط فقد ان القوة  
 التسمية الموجهة للحسن في جميعها او توجيه لكلامه بحمله على التمثيل  
 والرائد الخوف مع قطعنا عن ما ينشأ عن النظر في جميعها اوفى بعضها  
 لا يشك ان هذا هو المقام المستلزم لكون الموصول في التعريفين عبارة  
 عن مجموع العلم واحوال العالم والاحوال ليست بعلم والركب من العلم  
 وغيره ليس بمفهوم بل ان يكون كل من التعريفين مابينا للمعرف اذ اليبين  
 والنظري هما من اقسام العلم لا نقول المراد بشرط مقارنتها لتلك  
 الاحوال لا بمعنى مجموع العلم ووصف مقارنته للاحوال لان ذلك  
 المجموع ليس بعلم ايضا بل بمعنى العلم المعروف بالمقارنة المأخوذة  
 على ان يكون التقيد بالمقارنة دالا على توقيف المقارنة خارجا ولا يعود  
 المقيد بدخول التقيد الذي ليس بعلم ايضا لان التقيد لكونه نسبة  
 لشيء اى لا وجوده في الخارج فالموصول مع كونه عبارة عن مجموع  
 العلم والتقيد انما يصدق في الخارج على نفس العلوم وغايته كون التقيد  
 اجزا من مفهوم اليبين والنظري ولا يلزم منه كونه جزءا من ذاتها تأمل  
 او قول الموصول فيهما عبارة عن ذات العلم والضمير المجرور في قوله  
 حصوله على ذلك لكن المراد تحرير التعريفين بان فيهما قيودا محذوفات متعلقة  
 بالضمير المجرور اى علم يتوقف حصول ذلك العلم على تقدير اخذه بشرط  
 الاحوال او لا يتوقف على ذلك التقدير نعم تخصص الموصول بالعلم  
 المأخوذ بشرط الاحوال على الاول وملاحظة القيد المحذوف على الثاني  
 تكلف بعيد بآباءه مقام التعريف ثم ان هذا الكلام مترشح في ان مراده



أمن الذات ههنا وفيما بعد من قوله أما بحسب الذات أو بشرط آه هو ذات العلم لا ذات كل فرد من أفراد الإنسان كما بوجه الاعتراض الاتي المنقول عن الش قوله وقد اشار الفاضل المحشي آه حيث قال فان قلت ما من شخص الا ويمكن له وجود القوة القدسية فلا يتوقف على النظر بالنسبة اليه لا يمكن حصوله بدون قلبي المقدمة بمة ولئن سلمنا فذلك العلم بالنسبة الى الفاقد بشرط فقدان يتوقف على النظر فيكون تلك العلوم نظرية بالنسبة اليه وان كانت بديهية بالنسبة الى ذاته ويلزم من هذا ان يكون النظريات التي هي في غاية الخفاء بديهية بالنسبة الى ذات كل فرد من أفراد الإنسان ولا يخلو عن بعد انتهى واقول هذا الكلام من الش المحقق صريح في انه لم يؤول التعريفين بملاحظة شرط الاحوال فيهما بل ابقاوهما على ظاهرهما وجعل النظرية والبداية عبارة عن توقف حصوله لمحله على نظر وعدم توقفه عليه بل لاحظ شرط الاحوال في محال العلوم النظرية اعني في أفراد الإنسان فصل لكل علم نظري محلان متغايران بالاعتبار يتوقف حصوله لاحدهما على النظر دون حصوله للآخر وهذا يحصل لكل علم نظري اعتباران يتدرج باحدهما في تعريف النظرى وبالاخر في تعريف البديهي وصدق التعريف على افراد الفعل ولو ببعض الاعتبارات الغير اللازمة لها في ذاتها كاف والالم يكف بعد تأويلهما بما ذكره المحشي ايضا لان شرط الاحوال مع تلك العلوم شرط غير لازم في ذاتها البتة ونظير ذلك انا اذا عرفنا الكاتب بمن يجب له تحريك الاصابع مع القلم فانه صادق على افراد الكاتب بشرط الكتابة لا بدون ذلك الشرط ومع ذلك هو كاف لان المعبر هو الصدق بالفعل لا بالضرورة ولا لاجل ان مراده ما ذكرنا توجه عليه اعتراض الاتي فليس الجواب الذي اشار اليه الش المحقق هو الجواب الذي ذكره المحشي ههنا بل هو جواب دقيق احسن مما ذكره لا يقال لا حاجة الى شرط تلك الاحوال مع ذاتهم على تقدير ان يراد بذواتهم

هوياتهم

هوياتهم الشخصية لان تلك الاحوال مندرجة في مشخصاتهم ضرورة ان فقدان القوة القدسية تمير الفاقد عن صاحب القوم لانا نقول الشخصيات المقيدة للهوية هي العوارض اللازمة للوجود الخاص لا المفارقة عنه والا لتبدل الوجود بتبدلها والمراد ههنا بعد تسليم الامكان بحسب نفس الامر شرط العوارض المفارقة مع هوياتهم بل شرط العوارض المكتسبة بالاختيار كفقدان القوة والتصفية قوله بديهية بالنسبة الى كل فرد آه اما لزومه على ما ذكرنا فظ واما لزومه على ما فهمه المحشي فلان تلك النظر يابالم يتوقف حصولها على النظر بالنسبة الى ذاتها بل شرط الاحوال لزوما ان لا يتوقف عليه بالنسبة الى ذات كل فرد من افراد الإنسان ايضا وان يتوقف عليه بالنسبة الى ذاتهم مع شرط احوالهم معها قوله لو كان المراد يتوقف الحصول آه اورد بكلمة لو ههنا وكلمة اذا في صدره الاتي للاشارة الى ان حل الجواب المذكور عليه محال مفروض لان مجرد اخذ الاحوال مع الذات انما يفيد التوقف اذ كان ذلك الاخذ بطريق الشرطية فحمله على شرط تلك الاحوال مع الذات محقق كيف وقد نص الش فيما نقل عنه على الاشتراط كما نقلنا فبراد ذلك الاعتراض بعد ذلك مما لا وجه له اضلا وان قد عرفت انه انما يتوجه ذلك لو كان مراد الش كما فهمه واما اذا حمله على ما ذكرنا فلا قوله اما بحسب الذات آه عطف على قيد فقط المقدار المراد اما بحسب الذات المأخوذة مع شرط الاحوال قوله عدم توقفه عليه في الجملة قوله في الجملة متعلق بالعدم لا بالتوقف المعين لان سلب مطلق التوقف يستلزم سلب كل نوع من نوعي التوقف اعني التوقف بحسب الذات والتوقف بشرط الاحوال فلا يلزم ما قاله الش من كونه اخفى النظريات بديهيا بالنسبة الى ذات كل فرد انساني لوجود التوقف بشرط الاحوال وايضا فيستغنى عن اعتبار قيد الحقيقة لان مطلق التوقف وسلبه متناقضان لا يتصادقان في شيء كالتوقف بشرط الاحوال وسلبه كما هو مختار المحشي فيما بعد

ولذا استغنى عن قيد الحثية كطلاق التوقف وسلبه فالاولى للمعنى  
ان يتعرض بهذا الاحتمال ايضا لان ما ذكره الش انما يلزم اذا دخل التوقف  
على التوقف المطلق وعدمه على العدم المطلق لا اذا دخل على التوقف  
المطلق وسلب ذلك المطلق وانت تعلم ان الظان يكون التوقف المنفي  
في تعريف البديهي هو التوقف المثبت في تعريف النظري وذلك انما  
هو في الاحتمالين الاخيرين لافي الاول الذي ابني عليه جواب الش على زعم  
المحشي وهذا من جملة وجوه التكلف الذي ياباه مقسام التعريف قوله  
وكان لا يميز بينهما بقيد الحثية المعبرة في التعريفين هي حثية التوقف  
على النظر في تعريف النظري وحثية عدم التوقف في تعريف البديهي  
فج يدخل العلم الواحد النظري القسام بالكاسب في تعريف النظري  
من حيث كونه متوقفا على النظر بشرط الاحوال وفي تعريف البديهي  
من حيث كونه غير متوقف عليه بالنسبة الى ذات الكاسب وبدون شرط  
تلك الاحوال ويفهم من كلامه ان هذا الاحتمال محتاج الى تكلف اعتبار  
قيد الحثية دون الاحتمال الاخر وقد عرفت انه انما يتم اذا لم يتدرج  
في التعريفين الافراد النوعية ضرورة ان العلم محدث العالم نوع من انواع  
العلم وهو بشرط احوال صاحب القوة معه غير متوقف على النظر  
او بشرط احوال غيره معه متوقف عليه فلا بد من قيد الحثية على التقديرين  
قوله واما اذا كان المراد آه انما لم يلزم ذلك لما اشترنا ان عدم التوقف  
على النظر بالنسبة الى الذات لا يسمى بداهة عندهم ح وانما يسمى  
على الاحتمال الاول وفيه نظر اذ ليس مراد الش من لزوم امر بعيد انه  
يلزم ان يسمى بذلك بداهة مع ان تسميتهم اياه بداهة امر مستبعد حتى  
يندفع بذلك بل مراده انه يلزم عدم توقف حصول اخفي النظريات على  
النظر بالنسبة الى ذات المكامل في البلادة والحاقة ولا يخ عن بعد سواء  
سمى ذلك العدم بداهة عندهم حقيقة او مجازا نعم لو كان الجواب المذكور  
مبنيا على تسليم الامكان الذاتي لا يمكن ان يقال بعد تسليم اتفاق الافراد

الانسانية والنقوس الناطقة في الحقيقة النوعية لوجه لهذا الاستبعاد  
الكن قد عرفت ان الظان مبنى على تسليم الامكان بحسب نفس الامر  
بمعنى سلب الضرورة الذاتية بلا شرط شيء مع هويات افراد العلم القائمة  
بهويات افراد الانسان بناء على ان المراد من ذات كل فرد من افراد  
الانسان ح هويته لا ماهية الكلية فانظ ان البلادة التام اللازم  
بعض الأشخاص مدة عمره مقتضى تشخصه ومانع عن حصول  
النظريات الخفية بلا نظر فلذا كان مستبعدا فلا شك فيه  
لوما واستبعدا على انه لا يجوز في البديهي المذكور في كلام الشارح  
لما عرفت انه لم يتمحل في التعريفين ولعله لاجل ذلك صدره بالامكان  
فتبصر قوله نعم رد آه قد اشترنا الى وجه التكلف واورد على الجواب  
الاول في بعض النسخ حيث قال ههنا وعلى الاول انه غير حاسم لمادة  
الاشكال حيث لا بدع الاشكال بالنظريات الحاصلة لصاحب القوة  
القدسية قبل حصولها له اذ لا شك في امكان حصولها له بدون  
النظر بحسب نفس الامر ومنع ذلك قريب من المكابرة انتهى وهذا  
مبنى على ما قدمناه من ان المراد من الامكان بحسب نفس الامر هو سلب  
الضرورة الذاتية وان وجد ضرورة في وقت ما وان ليس للعلوم وقت  
معين فلا يخبر عليه انه ان كان مبنيا على مذهب التكميلين القائلين بكون  
لواجب تعالى مختارا وان افعاله تعالى ليست مشروطة باعداد واستعداد  
فلا وجه لتخصيص الاشكال بنظريات صاحب القوة القدسية لان إيجاد  
تلك القوة في كل فرد انساني او غيره ممكن بحسب نفس الامر في كل وقت  
وان كان مبنيا على مذهب الحكماء القائلين بكونه تعالى فاعلا موجبا  
وايجادا للمواد مشروطة باعداد اوضاع فلكية فلا وجه للقطع  
بالامكان للنفس الامري لحصول نظرياته بلا نظر قبل حصول تلك  
القوة لان حدوث تلك القوة قبل وقت حصولها ممنوع بالغير لانقضاء  
علم الاستعداد عندهم لان له ان يختار كلاما من الشقين اما اختيار الشق

الثاني فقد ظهر مما ذكرنا واما اختبار الشق الاول فبناء على ان الضرورة  
المأخوذة في مفهوم الامكان على مذهب المتكلمين اعم من الضرورة العادية  
والعقلية فيعود الامر الى الاول فتأمل ثم ان هذا الكلام يشير الى ان مراده  
من الامكان بحسب نفس الامر سلب الوجوب في جميع اوقات الذات سواء  
كان وجوبا بالذات او بالغير قوله قيل عليه اذا كان هناك امران آه  
حاصله اثبات المقدمة الممة بان يقال كلما كان هناك عندهم امران يمكن  
حصول المعلوم بكل منهما كانت العلة المندرجة في تعريف العلة واحدة  
منهما فقط لا كليتهما وكما كان كذلك بطل المنع المبني على التعدد اعني  
احتمال تقيض المقدمة الممة التي هي كون التوقف بالمعنى المشهور اما  
الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كون التوقف بذلك المعنى مشهور  
غاية الشهرة بحيث لا يعدل عنه الا بشاهد صحيح ولما بطل ما استند به  
عاد الامر الى مقتضى الشهرة وما اورده المحشي عليه اولا منع تلك الصغرى  
لان ثبوتها يتوقف على ثبوت محل النزاع الذي هو كون التوقف بالمعنى  
المشهور ضرورة انما يلزم ان يكون العلة واحدة منهما فقط اذا كان  
التوقف المأخوذ في تعريف العلة بالمعنى المشهور واما اذا كان بمعنى الامر  
الصحيح وكان الترتيب الذاتي اعم من القرب بالفعل او بالقوة فيكون كل  
من هذين الامرين علة بالفعل ولك ان تحمل على النض باستلزامه  
المصادرة على المطلوب واما اورده ثانيا منع الكبرى بان يقال غاية  
ما ذكرت ابطال تعدد العلة التسامة وغرض الش ههنا لا يتوقف على  
صحة التعدد بل يتم بمجرد تجويزهم اياه وان كان باطلا في نفسه لان تعريفهم  
بما يشتمل على التوقف ثم تجويزهم تعددها يدل على ان مرادهم من التوقف  
هو الامر الصحيح لما اشتهر بالاستناد باعتبار صحة النقل عنهم وهو المصريح به  
في كتبهم لا باعتبار صحة المنقول ولعل المحشي لاجل حل مراد القائل  
على اثبات المقدمة الممة لم يورد عليه مثل ما يورده عليه بعد من كونه كلاما  
على السند الاخص بناء على ان هناك سندا آخر لا نزاع لاحد منهم هو انهم

عرفوا

عرفوا الشرط بما يتوقف عليه المشروط ولا نزاع لاحد منهم في ان تعدد  
الشروط على سبيل التبادل جائز الا ان يقال ذلك ايضا يؤل الى تعدد  
العلل المستقلة لان باقي العلل والشرائط مع شرط اخر بدل الشرط  
الاول علة مستقلة اخرى كما اشار الى مثله في حاشية الاداب في عدم جواز  
تعدد العلة الغائبة مما ذكره القائل جار في بطلانه ايضا واقول هذا  
من القائل غريب ومن المحشي غريب اما الاول فلان لبس منع الش مبني  
على تجويز تعدد العلة المستقلة بل على لزوم ان لا يكون شيء من الامرين  
علة عندهم بناء على ذلك التجويز مع ان احدهما علة عندهم لا محالة  
والش مصرح بذلك وغفل عنه القائل كما لا يخفى واما الثاني فلان مراد  
القائل ابطال تجويزهم تعدد العلة حقيقة وان اطلقوا على كل من هذين  
الامرين العلة مجازا بعلاقة الاستعداد فزاده كلما كان عندهم امران يمكن  
حصول المعلوم بكل منهما كانت العلة المندرجة في التعريف عندهم  
واحدة منهما لا كليهما كيف والتأثير بالفعل معتبر في مفهوم العلة التسامة  
فهم لم يجوزوا تعدد العلة حقيقة وان جوزوا تعددا من شأنه ان يكون  
علة فيبطل المنع المبني على تعددها عندهم ولا تخلص عما اورده الش  
الا بان يتكلف في تعريف العلة بان المراد ما يتوقف على نوعه وجود المعلوم  
كما لا يخفى قوله يستدعي كون التأخير الزماني لم يقل كون التعقيب  
الزماني اذ لا يصح للش ان يحمل الفاء على فاء التعقيب المستعملة في حقيقتها  
اذ قد يكون وجود المعلوم متراخيا عن وجود العلة الناقصة والشروط  
ولا بد ان يحمل على الفاء المستعملة في مطلق التأخير الشامل للتعقيب  
والتراخي فيتوجه ما ذكره القائل لان مطلق التأخير شامل  
لثاني الزماني بلا مهمة او معها وفيه ان المراد ان الفاء للتفريع  
الدالة على الترتيب والتفرع الخارج في مثل قولك تحرك اليد  
فحرك الفتاح ولا ينقدح بالفاء الداخلة على الموقوف عليه  
في الاستدلال بالاثار على المؤثر كما لا استدلال بالدخان على النار

وادخال فاء التفرع على نتيجته لان العلم بوجود النار موقوف مرتبة  
على العلم بوجود الدخان وان كان الترتيب بين المعلومين بالعكس  
وهذا الذي ذكرنا هو مراده من الفاء التعيقية في حاشية التجريد نعم الفاء  
مشتركة بين معان كثيرة لابد من قرينة يخصصها بقاء التفرع بناء  
على ان استعمال المشترك في التعاريف من غير قرينة مفسد للتعريف وتلك  
القرينة هي ما ذكره المحشى من ان المتبادر في تفسير التوقف هو الترتيب  
الذاتي وايضا ما ذكره القائل من الاستدعاء انما راد اذالم يكن قوله وهو  
الاستنباع من التفسير بان يكون الجملة حالا من فاعل المصحح وهو م  
قوله لانه المتبادر آه يعنى ان التوقف قبل التعريف معلوم بانه من جنس  
الترتيب الذاتي وان لم يعلم انه بشرط عدم امكان ترتيبه على شيء آخر او بدونه  
وانه بالفعل او بالقوة ولا بأس في جعل المعرف بوجه المعلوم قرينة على  
التعريف ولا يلزم الاستغناء عن التعريف لان التعريف يوضح انه مطلق  
الترتيب الذاتي سواء يمكن ترتيبه على شيء آخر او لا وسواء كان ترتيبا بالفعل  
او لا لا يخفى قوله تنبيها على ان المتبادر آه يعنى ان المتبادر  
من الامر هو الترتيب بالفعل فلو لم يقيد بالمصحح لدخول الفاء لاختص  
التعريف بالترتيب بالفعل بناء على ان المتبادر فيطل لخروج بعض افراد  
التوقف التي هي توقف المعلول على علة الناقصة كالعلة الفاعلية  
والمادية والشروط بخلاف ما اذا قيد بذلك اذ يقال وجد العلة المادية  
او بعض الشروط فوجد المعلول بمعنى ترتيب علة استعداده القريب  
بالنسبة الى ما قبل وجود تلك العلة او الشروط فنبه تلك التوصيف على  
ان المراد من الترتيب الذاتي اعم من الترتيب بالفعل كما في ترتيبه على علة التامة  
وعلى العلة الصورية التي توجد معها المعلول بالفعل بل وعلى جميع  
العلل الناقصة في ضمن العلة التامة ومن الترتيب بالقوة كما في ترتيبه على العلة  
الناقصة قبل حصول العلة التامة كما لا يخفى وهذا يظهر ان قوة المعلول  
عين امكانه الاستعدادى المترتب بالفعل على وجود العلة الناقصة

والشرط بالفعل ولما كان المراد بالنسبة الى العلة الناقصة هو ترتيب  
هذا الامكان المختلف بالقرب والبعد كما مر حوالا يتجه عليه  
ان فاء التفرع انما تستعمل في الترتيب بالفعل لافي الترتيب بالقوة ونحن نقول  
انما يكون العلة علة اذا حصل المعلول بالفعل فمع الترتيب بالفعل لا يبطل  
التعريف اذا خرج عنه هو العلة الناقصة قبل حصول العلة التامة  
لا العلة الناقصة في ضمنها فالاولى ان يقال انما وصفه بالمصحح اذا المتبادر  
من ترتيب شيء على شيء آخر ان يترتب عليه بالفعل باستقلاله فيختص  
بتوقف المعلول على علة التامة فنبه بذلك الوصف على ان المراد مطلق  
الترتيب بالفعل على الشيء بمداخلية سواء باستقلاله او لا ثم الاولى للش  
ان يستفيد معنى الامر المصحح لدخول الفاء عن المعنى المشهور بان يحمل  
الامكان فيه على سلب مطلق الضرورة الشاملة للضرورة بشرط المحمول  
لا يخرج عليه انه احداث معنى جديد من غير سند يعتد به لما عرفت قوله  
على انه يجوز آه منع الاستدعاء لانه لبطان المستدعي اذ النقص باستلزام  
امر مع هو كون التأخير الزمانى توقفا لا بعد مانعية التعريف عنه وتلخيص  
جوابه ان ذلك الاستدعاء انما لم يكن الامر عبارة عن الترتيب الذاتي  
وهو ولو سلم فاعلم لو كان تعريفا مساويا وهو م قوله مع ان هذا  
البحث كلام على السند الاخص اذ لا يلزم من بطلان كون التوقف بمعنى  
الامر المصحح كون المعنى المشهور لجواز ان يكون بمعنى الترتيب الذاتي وهو  
لا يستدعي السند المذكور ويجه عليه ان هذا القائل السابق فاقبت  
الذمة التامة او لا ثم ابطال هذا السند الاخص فهو من قبيل ابطال ذات  
السند مع قطع النظر عن كون مساويا واخص بهدائيات المقدمة المنة  
وقد مر في حاشية الادب انما اشتمال الى بحث آخر يجب على المانع  
دفعه وانه الاشارة اليه قال تعالى اول الاشارة الى دفع توهم ان ما بطله  
شور السند لاخص السند بل السند ههنا يجوز تعدد العلة بان تعريف  
السند بما ذكره تقوية المنع صادق على التورير وينفع للعلل ابطاله فيما



اذا كان مساويا فزادهم من السند اعم من التور قال الشرحه الله  
 سلبنا ذلك اى سلبنا ان توقف ما ذكره من المعنى المشهور فاعلم ان قدح  
 التعريفان لو امكن حصول العلم النظري الشخص بغير كسب بناء على  
 ان اندراج الافراد الشخصية فيهما كاف ولا يندرجان بخروج الافراد  
 النوعية وذلك الامكان مما لجواز ان يكون خصوصية العلة من شخصات  
 المعلول فح لا يكون الفرد الشخصى الحاصل بالحدس عين الفرد الشخصى  
 الحاصل بالكسب بل شخصا آخر وانما يمكن ذلك لو كان  
 المترتب عليهما شخصا واحدا وهو موعلم انه اذا لم يكن خصوصية  
 العلة من شخصات المعلول كما هو معنى السؤال والجواب الاول  
 يجوز ان يتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد شخصى على  
 سبيل التبادل بمعنى ان ذلك الشخص يحدث بايهما وجد اولا  
 على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب في التأثير اذ لو اجتمع في التأثير  
 لم تحصل الحاصل او غدا تأثير احدهما ولو تعاقبا لم يزد احد هذين  
 الفاسدين ان لم يزل المعلول بزوال العلة الاولى واعادة المعدوم بعينه ان  
 زال معها وعاد بالثانية نعم يجوز ان يفيد العلة الثانية وجوده في الزمان  
 الثاني وهو البقاء فعلى هذا يجوز ان يكون علة البقاء غير علة الحدوث كما  
 اشار اليه في الجواب الاول بقوله لا يمكن حدوثه بالعلة الاخرى اذ لفظ ان  
 مراده وان جاز بقاءه بها واما اذا كان خصوصية العلة من شخصات  
 المعلول كما هو معنى هذا الجواب فيجب ان يكون علة معلول مغاير بالشخص  
 للمعلول الاخرى فلا يجوز تواردها علتين المستقلتين على معلول واحد  
 شخصى ولو على سبيل التبادل ولان يكون علة البقاء غير علة الحدوث  
 بل يجب ان يكون البقاء بقاء علة الحدوث فلا كلام في ان العلم الحاصل  
 لزيد بالكسب ويعبر وبالحديث في وقت واحد والحاصل لاحدهما بهما  
 في وقتين شخصان متغايران وانما الكلام في ان الحاصل لزيد باحدهما  
 في وقت لو حصل ابتداء بالآخر في ذلك الوقت هل يكون عين الشخص

الحاصل

الحاصل بالاول ام لا فالجواب الاول مبنى على الاول والثاني على الثاني  
 واما تواردها علتين المستقلتين على معلول واحد نوعى كحصول نوع  
 الحرارة بالنار والشمس وتواردها للعلل الناقصة على معلول شخصى واحد  
 كاجتماع المادية والفاعلية وغيرهما فجاز على سبيل الاجتماع فضلا عن  
 التبادل هذا قوله وليس شعري بانه لما جوز آه على صبغة المبنى للفاعل  
 اذ القائل غير قائل بجواز تعدد علتين عندهم ويجوز المبنى للمفعول بالجواز  
 في علتين وتلخيص كلامه انه لما جوز نفسه او جوز في محله ان يكون للمعلول  
 واحد شخصى علتان يمكن وجوده بايهما وجدنا ابتداء فيجوز ان يكون  
 المعلول اعم من الموجود الخارجى والذهنى كيف وقد قال الشرح في حاشية  
 التجريد ان جمع انحاء الوجود معلوم وايضا نفس العلم من الموجودات  
 الخارجية لكونه من مقولة الكيف وان كان المعلوم من الموجودات الذهنية  
 فقط فلان لم ان شخص العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس  
 اذ يجوز ان يكون ذلك المعلوم الشخصى هو الصورة الذهنية الشخصية  
 الحاصلة بالكسب في وقت معين والعتان اللتان يجوز تواردهما على سبيل  
 التبادل عليهما الكسب والحديث وكون خصوصية العلة من شخصات  
 المعلول مجرد احتمال عقلى لاحكم بين نفسه ولا مبرر بدليل ولا توهين  
 احدهما الصورة الذهنية فائضة من جانب المبدأ القياض فاعدا الكسب  
 او الحديث فهما علتان معدتان عندهم والعلل المعدة لعل ناقصة  
 وكلامهم في تجوز تبادل العلل القائمة وهو لا يستلزم تجوز تبادل العلل  
 الناقصة لا نقول قد عرفت انه يستلزم بالطريق الاول ولو سلم قرار  
 القائل من علتين المتبادلتين علتان التامتان اللتان اشتمل احدهما  
 على الكسب والاخرى على الحديث وما يقال يمكن اثبات المغايرة بين  
 العلل بل لازم العلم الحاصل بالحديث من البداة مغاير للعلم الحاصل  
 بالكسب من النظرية وتبقى القوانين يدل على تنافى الملزومات فمن مخترعات  
 الالهام من وجوه لما اولا فلان هذا الاستدلال مشتمل على المصادرة

لان كون النظرية لازمة لهوية العلم الحاصل بالكسب موقوف على مغايرة ذلك العلم بالشخص للعلم الحاصل بالحدس اذ على تقدير عدم مغايرتهما فالحكم يلزم كل من النظرية والبداهة لفظ الظلال بل يكون كل منهما من عوارضه المفارقة وامانا فلانه لما بيان جاز في كل معلول جاز تعدد علل فان لازم المعلول الحاصل بعلة معينة ان يكون حصوله بتلك العلة ولازم المعلول الحاصل بالعلة الاخرى ان لا يكون حاصله بالعلة الاولى والحصول بالعلة المعينة وعدم الحصول بها مما يتنافيان فلو صح ذلك لم يحز تعدد العلل في شيء من المعلولات الشخصية فيبطل تجويزهم وكلام القائل متين على تجويزهم وامانا فلان غاية ذلك التغير التغير الاعتباري اذ يجوز ان يكون النظرية والبداهة من الاوصاف الاعتبارية الممتازة بقبود الحقائق والكلام ههنا في اعتبار الشخص الذي به يكون المتغيران متميزين في الوجود الخارجي وكون النظرية والبداهة متباينين بحسب التحقق في المواد محل نظر فله يكفيه الجواز اى جواز المغايرة بين العلمين بالشخص وذلك الجواز لا ينتفى بتجويز عدم المغايرة لان تجويز احدهما يقتضي لا ينافي تجويز النقيض الاخر بل يجمعه ولذا قالوا بالجواز لا يقابل الجواز وهذا مما اشار اليه المحقق في الحاشية الجديدة على شرح المطالع حيث قال لا يقال لان عدم امكان حصوله بدون النظر لجواز تواردها للعلل المستقلة على معلول واحد شخص على سبيل التبادل لاننا نقول هذا المنع غير موجه اذ لا يكتفى في نقض التعريف بمجرد المنع بل لابد من ابداء مادة النقض انتهى واقول كما لا يكتفى في نقض التعريف بمجرد جواز عدم المغايرة بين العلمين كذلك لا يكتفى في صحة التعريف بمجرد جواز المغايرة بينهما بل لابد من الحكم بها ولو ظنا ل يظهر صدق تعريف النظرى على تلك النظريات اذ لو لم يكن المغايرة معلومة بداهة او كسبا بدليل لم يكن توقف شيء منها على النظر معلوما فلا يظهر صدق تعريف النظرى عليها معلوما فيلزم تعريف المجهول بالمجهول وهو فاسد بل

يجب ان يعرف البديهي والنظرى بما يعلم عدم توقفه على النظر وما لا يعلم فراد القائل ههنا ان اراد الحكم بالمغايرة فذلك مما فانه غير بين ولا مبين كيف ويهدمه تجويز تبادل العلل لمعلول واحد شخصي وان اراد بمجرد جواز المغايرة من غير حكم اصلا يلزم تعريف المجهول بالمجهول وان لا يمتاز النظريات من البديهيات بهذين التعريفين وايضا سيفرغ الش على هذه الاجوبة قوله ان النظرية والبداهة تختلفان آه ومن البين انه لا يتفرع على مجرد الجواز وانما يتفرع عليه اذا كان بينا او مبينا وحل كلام القائل على احد هذين الوجهين واصح جدا لانه اعم بكفاية الجواز في مقام المنع والاستناد وبعد كفاية مجرد المنع والجواز في مقابلة منع دليل الناقض فليت شعري بانه كيف خفي على الش المحقق والمحقق المدقق وانه الظن في حق المتصور وكلامه سالم عن القصور قوله الظن انه لا فرق بين الاحتياج والتوقف اى في الافراد لاني المعنى والالكان قوله لكونهما بمعنى واحد مصادرة على المط بخلاف الاول لان الترادف الذي هو الاتحاد في المعنى يستلزم الاتحاد في الافراد بدون العكس كما في المساوات والاولى ان يقول الظن انها متساوية اذ الترادف غير معلوم لجواز المساواة والمساواة اعم من الترادف والمساواة بل يؤيد المساواة ان الاحتياج ينسب الى كل من الفعل والفاعل يقال الكاتب يحتاج الى القلم كما يقال الكتابة يحتاج الى القلم ولا تنسب التوقف الا الى الفعل اذ يقال الكتابة تتوقف على القلم ولا يقال الكاتب يتوقف عليه وبعضهم استدل بعموم النسبة الاحتياج في الافراد حيث قال الاحتياج اعم من التوقف بالمعنى المذكور اذ لا يقال يحتاج فلان الى كذا ولا يقال يتوقف عليه فامكان حصول القوة القدسية لكل فردا وكذا حصولها لبعض الافراد في وقت دون وقت لا يتقدم في تعريف النظرى بما يحتاج في تحصيله الى نظر في كماله الفاعل تلك القوة حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعاً وان لم يكن حصول تلك المطالب

موقوفا على الفكر انتهى واراد به دفع اعتراض المحشى ههنا ويتوجه عليه ما اورده بعض المحققين من ان عدم القول في كل ما يقال فيه الاحتياج لا يدل على الاعمى ما لم يبين ان عدم القول الى انتفاء المعنى هناك ثم قال ذلك المحقق اللفظ ان الاحتياج مرجعه اذا حقق الى التوقف لان احتياج امر الى آخر اما في ذاته كاحتياج الكل الى جزئية واما في جهة من جهاته كاحتياج المتعلم الى المعلم في تحصيل العلوم وكاحتياج ارباب الصنائع في صنائعهم الى الآلات فالاول يرجع الى توقف الذات والثاني يرجع الى توقف الجهات وقد اتفق على الترادف الناظرون فيه عصاما ومنصورا وجالا وفخرا وفتحنا فالحق مع هؤلاء التجارير انتهى ونحن نقول الحق ههنا مع الش من ان الاحتياج اعم مطلقا من التوقف لانهما استدله البعض السابق لما عرفت بل لان الاحتياج كل شئ مشكك بوصف بالشدة والضعف بخلاف التوقف اذ يقال يحتاج اشد الاحتياج ولا يقال يتوقف اشد التوقف فهذا دليل على ان الامكان المعتبر في مفهوم التوقف ليس الامكان الاستعدادى المتفاوت بالقرب والبعد بل بمعنى سلب الوجوب اما سلب الوجوب بالذات كما في توقف الذات اوسلب مطلق الوجوب اما في جميع اوقات وجود الموضوع كما ههنا اوفي بعضها المعين او غير المعين وشئ من هذه السلوك لا يتفاوت بالشدة والضعف بل لا يتصور توقفات عديدة في مادة واحدة فالتوقف باى معنى كان كل شئ متواطى لامشكك فالحق ان الاحتياج ان لا يمكن حصول الشئ بسهولة مخصوصة الا بعد حصول شئ آخر ولما كان نفي المقيد اعم من نفي المطلق وللسهولة المنفية افراد متفاوتة كان الاحتياج اعم مطلقا من التوقف اذ كما قوى العسر وانتفى نوع مخصوص من السهولة في حصول شئ بدون شئ آخر اشد الاحتياج الى ان يبلغ الى مرتبة التعذر بدونه فتلك المرتبة هو التوقف فالتوقف هو الفرد الاكمل للاحتياج ولذا ربما يستعمل في ضمن هذا الفرد فقد ظهر ان دفع ذلك النقض اهون على من عرفهما بما يحتاج الى النظر وما لا يحتاج

فان

فان فاقد القوة مثلا لما كان تحصيلها تلك القوة عسيرا جدا كما نقلناه عن شرح المواقف كان محتاجا الى النظر في جميع اوقات فقد انبها وان لم يكن تحصيل تلك المطالب موقوفا على النظر في بعضها فلا اشكال اصلا واما ما يقال صرح الشيخ في الاشارات بان التوقف والاحتياج بمعنى واحد ففیه ان الشئ متبع للحق لا للشيخ كما يصرح به في بحث الموضوع قال الشئ وكان هذا المعنى مراد من عرفهما آه اى معنى الاحتياج الاعم هو مراد من عرفهما بان التوقف وعدم التوقف من باب ذكر الخاص وارادة العام مجازا بقريضة ظهور الفساد فهو جواب ثالث يمنع الملازمة القائلة بانه لما لم يكن حصول شئ من النظريات موقوفا على النظر انقذ التعريفات مستندا بانه انما يلزم الانقذ لو كان التوقف المأخوذ فيها بمعناه الحقيقي وهو لم يجوز ان يكون بمعنى الاحتياج الاعم فليس في هذا الجواب انكار كون التوقف موضوعا بازاء المعنى المشهور كما في الجواب الاول ولا تخصيص التعريفين بافرادهما الشخصية كما في الجواب الثانى مع انه مؤيد بتعريف البعض اياهما بالاحتياج وعدم الاحتياج ولعله لهذا رجع هذا الجواب وصدره بكلمة كان المفيدة للظن الراجح لان كلا من هذين الامرين خلاف اللفظ وانما اخره عنهما اذ لا يتضح رجحانه الا بعد هما ولما كان راجحا ومبيناعلى شمول التعريفين للأفراد النوعية ايضا فرع عليه اختلاف نظرية انواع العلوم وبدايتها بمقونة مقدمتين معلومتين هما ان بعض الانسان فاقد للقوة القدسية دائما وان بعضه فاقد له في وقت دون وقت واشير الى المقدمة الاولى في الجواب المرفود وورده الى الثانية في قوله فان الفاقد للقوة القدسية حين آه اذ اللفظ ان مراده لا دائما على ان يكون عرفة خاصة او مشروطة خاصة ولم يفرع ذلك الاختلاف على الجوابين الاولين لانهما مجرد جواز احكام وبهذا ظهر ان محلال ما اورده المحشى على التفرع فيما بعد واختلال صحة التفرع على احد الجوابين الاولين كما يحكم به مع انه اظهر الحيرة فبين منع

سند الجواب الثاني قوله فان كان المراد آه يعني ان كان المراد ما هو الظن من كون  
 الإشارة بهذا البحث الى الجواب الثالث القريب لمضى على الفرق بين الاحتياج  
 والتوقف ومن كون المراد من النظرية والبداهة نظرية العلوم وبدوهاها  
 لا المعلوم بناء على ان الكلام في النظرى والبدهى اللذين هما من اقسام  
 العلم وايضا انما يوصف بهما تعلم الاول بالذات والمعلوم ثانيا بالعرض  
 وبواسطة فحصل بحث لان ذلك الاختلاف غير صحيح في نفسه فضلا  
 عن ان يعلم بهذا البحث وذلك لما نقل عنه في الحاشية ههنا ان العلم الواحد  
 بالشخص لا يكون نظريا وبدوها معا بل احدهما بخلاف المعلوم فانه  
 يجوز ان يكون بدوها بالنسبة الى ذى القوة القدسية ونظرا بالنسبة الى الفاعل  
 تلك القوة انتهى يعنى لا يكون نظريا وبدوها معا لا بالنسبة الى فردين  
 من افراد الانسان في وقت واحد ولا بالنسبة الى وقتين في فرد واحد والا  
 لزم حدوث ذلك العلم الواحد بالشخص في احد الفردين او الوقتين  
 بالنظر وفي الآخر بالحس فيلزم قيام العرض الواحد بالشخص في محلتين في  
 ويلزم اعادة المعلوم بعينه في الثاني بل يلزم في الكل اجتماع التقيضين  
 هو احتياج حدوث شخص معين الى النظر وعدم احتياجه واللوازم بطله  
 فالحق ان الحاصل باحدهما في فرد او وقت مغاير بالشخص الحاصل  
 بالآخر في فرد آخر او وقت آخر ويدخل احدهما في النظرى والآخر  
 في البدهى ولا يدخل واحد منهما فيها معا سواء فسر بما يحتاج  
 في حصوله الى النظر وما لا يحتاج اليه كما هو الجواب الثالث او بما يتوقف  
 عليه وما لا يتوقف مع كونه خصوصية العلة من مشخصات المعلوم كما هو  
 الجواب الثاني او بما يترتب على النظر وما لا يترتب كما هو الجواب الاول  
 ولهذا اكتفى به عن احتمال كون المراد بهذا البحث احد الجوابين الاولين  
 وبالنظرية والبداهة نظرية العلوم وبدوهاها لانه محل بحث ايضا  
 لعين ما ذكره وقد عرفت ان هذا البحث انما يرد لو كان المراد بالنظرية  
 وبدوهاة نظرية اشخاص العلوم وبدوهاها واما اذا كان المراد نظرية

انواع العلوم وبدوهاها فلا يرد ذلك اذ كما ان المعلوم الواحد كحدوث  
 العالم مثلا يكون نظريا وبدوها معا بالنسبة الى انسانين او وقتين كذلك  
 انواع العلوم كالعالم بحدوث العالم كما عرفت فيندفع بحثه مع المراعات  
 لهذا الظن واما ادعاء ان الظن اختصاص التعريفين بالافراد الشخصية  
 فمحل بحث قوله والمراد بالنظرية آه واما كون المراد من هذا  
 البحث هو الجواب الثالث القريب ومن النظرية والبداهة نظرية  
 المعلومات وبدوهاها فندرج في الشق الثاني اذ المراد منه وان كان بهذا  
 البحث جميع ما في الاجوبة الثلاثة المرضية وبعضها وبالنظرية والبداهة  
 نظرية المعلومات وبدوهاها ويبان ذلك ان المراد بهذا البحث اما احد  
 الاجوبة الثلاثة او اثنين او جميعها فهنا سبعة احتمالات ثلاثة احادية  
 وثلاثة ثنائية وواحد ثلاثية وعلى كل تقدير فالمراد بالنظرية والبداهة  
 اما نظرية العلوم وبدوهاها واما نظرية المعلومات وبدوهاها فالكل  
 اربعة عشر احتمالا والظن عند المحشى هو ما ذكره في الشق الاول  
 وما عداه غير ظ والشق الثاني شامل للسبعة الاخيرة والسبعة  
 الباقية مشاركة للاول في كونها محل بحث كما اشرنا والظاهر ان يكون  
 المراد من هذا البحث جميع ما ذكر في هذا القول ومن النظرية والبداهة  
 نظرية انواع العلوم وبدوهاها من غير اشكال اصلا قوله فصحيح  
 ان يعونة المقدمتين المعلومتين اللتين ذكرناهما يعلم اختلاف نظرية  
 نظرية العلوم وبدوهاها اوليا واختلاف نظرية المعلومات وبدوهاها  
 ثانيا وبواسطة سواء فسر النظرى والبدهى بما يحتاج حصوله الى النظر  
 وما لا يحتاج او بما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه او بما يترتب على  
 النظرى وما لا يترتب عليه اذ الترتب على النظر وعدم الترتب عليه كل  
 الاحتياج اليه وعدم الاحتياج مما يوجد في بعض افراد الانسان دون فرد  
 وفي بعض اوقات فرد واحد دون وقت آخر وكذا التوقف على النظر  
 وعدم التوقف اذا كان خصوصية العلة من مشخصات المعلوم اذ كل



مرتّب على النظر بكون متوقفا عليه وبما ليس بمرتّب عليه لا يكون متوقفا عليه فمعمونة تلك المقدمة يتفرع على كل من الاجوبة الثلاثة اختلاف نظرية العلوم وبيداتها بحسب اختلاف الاشخاص والافاق وبواسطة يتفرع عليه اختلاف نظرية المعلومات وبيداتها بحسبها ايضا بناء على ان تعلق العالين مختلفين بالنظرية والبيداهة بمعلوم واحد يستلزم صحة توصيف ذلك المعلوم بحال كل من العالين المذكورين فيلزم ان يكون ذلك المعلوم نظريا وبيديا معا وان كان نظريته بالنسبة الى شخص او وقت وبيداته بالنسبة الى آخر وامام قطع النظر عن تلك المقدمتين المعلومات فلا يتفرع نظرية العلوم وبيداتها على الجواب الثالث ايضا على ما اشرنا الى لا يخفى قوله لكنه غير لفظ لان لفظ هذا موضوع للاشارة للتقريب وايضا لفظ النظرية والبيداهة ظاهريان في نظرية العلوم وبيداتها لكونهما حقيقة فیهما ومعنى لان تفرع اختلاف نظرية العلوم وبيداتها على كل من الاجوبة الثلاثة مع كونه بواسطة تفرع اختلاف نظرية العلوم وبيداتها يحتاج الى البناء الذي ذكرناه لكن في كون الاشارة بهذا البحث الى جميع ما في الاجوبة من حيث المجموع غير مطبوع بحسب اللفظ بحيث ظ نأمل قوله اشارة الى ضعف الكلام على الشق الاول اوالى خفاؤه على الشق الثاني وانت خبير بان ما نقل عنه في وجه البحث يفيد عدم صحة التفرع على الاول لضعفه ولعله قصد بعبارة الضعف الالفاء الى الجواب بما كرنا من حل النظرية والبيداهة على نظرية انواع العلوم وبيداتها وانت قد علمت انه ليس بضعيف ولعل قوله فتأمل اشارة الى ضعف الضعف اوالى ما يتوجه قوله فصحيح من انه اسلف ان السندين المذكورين في الجوابين الاولين مجرد جواز فكيف يتفرع عليهما الحكم بالاختلاف وانت خبير بانه لو كان اشارة اليه لم يكن لخبرية السابقة في حق من اقال هذه الدعوى غير بين ولا مبين وجه اصلا لان منع ذلك القائل وان لم يتوجه

لم يتوجه عليه هناك من حيث انه سستد بتوجه عليه قطعا من حيث انه متفرع عليه لهذا التفرع كما لا يخفى اشارة الى التأمل في حال باقي الاحتمالات الستة ومقايستها على حال الاحتمال الاول على ما ذكرنا قوله اشارة الى انه يمكن آه يعني انما لم يقل لما كان معرفة القسمين آه اولا مع ان النظر مأخوذ في تعريف كلا القسمين اعني النظري والبيدي وان توقف معرفة كلا القسمين على تعريف النظر اكد واقدم في توجيه كلام المص من توقف معرفة احدهما عليه للاشارة الى ان ما فعله شارح الطوالع من جعل تعريف النظر بعد تعريف البيدي والنظري بما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه لاجل توقف معرفة القسم الاول اعني البيدي عليه بعيد عن الحق كل البعد لانه احتمال لا يذهب اليه العقل ولا الوهم اذا الوهم انما يذهب اليه لاجل توقف معرفة القسم الثاني الوجودي الموقوف تعقله وتحققه في الواقع على تعقل النظر وتحققه بخلاف القسم الاول فانه عديم فلا يتوقف عليه تحقيقا وانما يتوقف عليه تعقلا ففيه مدار الى ذهاب الوهم اليه وان كان توهمنا فاسدا في نفسه اذ لا مدخل للتوقف بحسب التحقيق في توقف المعرفة المرعية في مقام التعريف وانما المدخل فيه للتوقف بحسب التعقل وهو مشترك بين التعريفين وهو ما يذهب اليه العقل نعم لما فعله وجه صحيح عند العقل فيجاء اذا توسط تعريف النظر بين تعريف القسمين كما وقع في بعض الكتب واما فيما تأخر عنهما كما ههنا فلا وجه له اصلا فقوله لكن ذلك التوهم وهم فاسد آه داخل في المشار اليه ومن غفل عن حقيقة المقام نفوه ببعض الاوهام نعم يتجه على المحشى بحث قوى هو ان المص لم يعرف البيدي والنظري عنده فترك تعريفهما وتعريف النظر لتوقف التعريفين عليه مما لا يرتضيه الفطرة السليمة وان اراد المص اشارة بقوله الاكتساب بالنظر الى تعريف النظري بانه علم يكتسب بالنظر ونفهم منه البيدي بانه علم لا يكتسب بالنظر فاحتاج الى تعريف النظر لما اخذ

في التعريفين المشار اليهما يخل ما ذكره في التأييد الا ان كون قوله بالنظر مستغنى عنه ومنافيا لغاية الاختصار محل نظرح وان كان مأخوذا في مفهوم الاكتساب اصطلاحا لان يقتضي زيادة ايضا ح والاكتفاء عن تعريف القسمين بشهرتهما كالاكتفاء عن سائر القيودات بيداهنهما كالحصول او شهرتهما كالتوقف والاحتياج لا يجدي لان تعريف النظر ايضا مشهور فيجب ان يذكر الكل او يترك الكل لئلا يلزم التحكم الباطل اللهم الا ان يقال المشهور في تعريف النظرى هو ترتيب امور معلومة للتأدى الى المجهول وهو غير صادق على ما في التعريفات بالمفرد كما يشير اليه الش مع ان المص سيصرح في قول الش ان التعريف بالفصل وحده حد ناقص وبخاصة وحدها رسم ناقص فلو ترك تعريف النظر بناء على الشهرة لفهم ذلك التعريف الغير المرضي عنده وهذا الاتجاه غير متوجه على الش لان مراده لما توقف معرفة القسم الثاني بل القسمين بالتعريفين المشار اليهما بقوله الاكتساب بالنظر على معرفة النظر ويمكن ان يقال انما لم يقل معرفة القسمين اولا للاشارة الى ان النظر معتبر في مفهوم النظرى اولا وفي مفهوم البديهي ثانيا وبواسطة ان الاعداد انما تعرف بملكاتها فافهم قوله اختصاص سببية تعريف النظر آه اضافة الاختصاص الى السببية من اضافة المصدر الى الفاعل واطافة السببية الى تعريف النظر من اضافة المصدر الى المنعول بمعنى انه يمكن ان يتوهم انه انما صرف النظر بسبب القسم الثاني واما جعلها من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى انه يمكن ان يتوهم ان تعريف النظر انما يكون سببا لمعرفة القسم الثاني لالقسمين ففيه نظر لا يخفى قوله ويؤيده آه هذا التأيد مبنى على ان التصريح بما علم ضمن الغاية الايضاح يدل على ان معرفة القسم الثاني اهم من معرفة القسم الاول وهذا القدر كاف في التأيد الوهمي كالاخفى قال الش وربما يختلف الملاحظة آه يعنى ان حصول صورة الشيء اعم من ملاحظته التي هي عبارة عن الالتفات اليه اذ كل

ملفت اليه حاصل الصورة عند العقل اذ الالتفات الى الشيء توجه البصيرة اليه سواء حصل ذلك الشيء عند العقل بذاته او بوجهه الصادق عليه وعلى التقديرين يحصل صورة مأخوذة منه عند العقل ولبس بالعكس اذ قد يحصل صورة الشيء ولا يكون ملتفتا اليه كافي معاني الحرف والمعاني التضمنية للكلمات اعني النسبة التامة وكذا سائر النسب الناقصة وكافي عنوان الموضوع في القضايا الحقيقية اذ الالتفات في موضوعاتها الى الافراد دون العنوان اذ العنوان مرآة للملاحظة الافراد وكذا الالتفات في محو قولك سرت من البصرة الى الكوفة الى السير والبصرة ومعنى كلمة من اعني الابتداء الجزئي الحاصل الصورة عند العقل لكن لا على وجه يكون صورته آلة للملاحظة نفسه كافي قولك هذا الابتداء مشيرا الى الابتداء المذكور بل على وجه يكون صورته آلة للملاحظة غيره الذي هو السير والبصرة بحيث يعرف حالهما بان السير مبتدئ من البصرة وهي مبدؤه ولا يتوهم عدم حصول صورته عند العقل اذ الشيء ما لم يعلم ولم يحصل صورته عند العقل يستحيل ان يكون مرآة للملاحظة غيره فكما ان المرآة مبصرة اولا بذاتها ومبصر للصورة المرتفعة فيها ثانيا فكذا تلك المعاني تدرك اولا بذاتها فتكون آلة لادراك غيرها فلن قلت ما هو المرآة للملاحظة الغير صورة حاصلة عند العقل والصورة الحاصلة علم لا معلوم اذ المعلوم هو ما حصل صورته عند العقل لانفس الصورة فلا يصح ان كل ملتفت اليه معلوم حاصل الصورة عند العقل قلت لبس الصورة الحاصلة على اطلاقها علما بل من حيث قيامها بالذهن فهي قطع النظر عن هذه الخبية يصدق عليها انها شيء حصل صورته العلمية عند العقل فكل صورة حاصلة عند العقل فهي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم بخلاف ما كانت مرآة للملاحظة الغير اولا ومن ههنا علمت ان المعنى الحرفي مشروط بالمرتين احدهما ان لا يكون ملحوظا في ذاته بل مرآة للملاحظة غيره وثانيهما ان يكون معنى جزئيا خاصا من مطلق الابتداء كالاكتفاء

بين السير والبصرة وان كان جزئيا اضافيا ضرورة ان الابتداء منهما  
يتصور على انحاء شتى فيكون كلياً لاجزئياً حقيقياً ولا يكتفي بمجرد  
الامر الاول والالكان لفظ الموضوع في القضايا المذكورة نحو  
قولنا كل كاتب كذا حرفاً ولا مجرد الامر الثاني والالكان اسم الإشارة  
في قولنا هذا فرد من افراد الابتداء مشيراً الى الابتداء بخصوص  
بما بين السير والبصرة حرفاً والكل بطل لا بد من مجموع الامرين  
فاعرف ذلك قال الشارح فالنظر هو توجيه النفس آه يتجه  
عليه ان النظر على هذا يخص في ملاحظة المفهومات التصورية  
لان جميع المفهومات التصديقية التي هي النسبة ابتداء الخبرة معان  
حرفية يدل عليها بروابط زمانية او غير زمانية نعم تلك النسب ملتفت اليها  
في الحركة الاولى حين حكم عليها بمناسبتها للخط وفي الحركة الثانية  
حين حكم عليها بانها ينبغي ان تقدم اوتأخر لكنها غير ملتفت اليها حين  
الترتيب من زمان النظر المنتهي الى الوصول للخط ولا يخلص الا بان يكون  
النظر هناك ملاحظة الاطراف بما ياد النسب المصدق بها والاوولي  
ان يعنى الملاحظة في التعريف النظر من الملاحظة اصالة وتبعاً بان يكون  
مرأ تالملاحظة الغير في الاشكال بما ذكرنا والا يلزم عدم دخول المعاني  
الحرفية في التعريفات والادلة كما لا يخفى فتأمل قوله يحتمل ان يكون  
تفسير آه يعنى يحتمل ان يكون المعقول في تعريف النظر هو المعقول  
الصرف المقابل للمحسوس اى ما حصل صورته في احدى الحواس  
الظاهرة والتخيل اى ما حصل صورته في الخيال التي هي خزانة الحس  
المشترك والموهوم اى الذى ادركه القوة الواهية والوقت في خزائنها التي  
هي الحافظة وتوجه النفس الى المحسوس والتخيل احضار صورتهما  
الى الحس المشترك وتوجهها الى الموهوم احضار صورته من الحافظة  
الى الواهية فصور المحسوسات ان احضرت الى الحس المشترك من قبل  
الحواس كان ذلك الاحضار توجهها الى المحسوس وان احضرت اليه

من قبل الخيال كان الاحضار توجهها الى التخيل وكلالا احضارين يسمى  
تخيلاً وهو المراد من قوله الشريف المحقق في حاشية المختصر العضدى  
من ان حركة النفس في صورة المحسوسات يسمى تخيلاً وظ كلام المحشى  
ان التخيل مخصوص بالاحضار الثاني واحضار صورة الموهوم  
من المحافظة الى الواهية يسمى توهماً كما ان احضار صورة المعقول  
من خزانة العقل التي هي العقل الفعال عندهم الى نفس العقل يسمى  
تعقلاً فالاحضار اما تعقل واما تخيل واما توهم فالتعقل مختص بالكليات  
والجزئيات الغير المادية سواء كانت مفهومات تصويرية كالانسان الكلى  
او مفهومات تصديقية كالتضاييا الحسوسة وغيرها مما يكون طرفاً لها  
كبين اذا النسبة الحاصلة بين كليات لاجزئية والتخيل مختص بصور  
الجزئيات المحسوسة باحدى الحواس كصورة الذئب المرئى او التخيل والتوهم  
مختص بصور المعاني الجزئية المنتزعة من صور المحسوسات الحاصلة  
في الحواس اوفى الخيال كانتزاع الشاة عداوة معينة من الذئب المحسوس  
او التخيل فليس المراد من التخيل والموهوم ههنا ما يقابل المتيقن والمظنون  
فانهما كقابليهما قد يرسمان في العقل ان لم يكونا نسبة لقضية شخصية  
موضوعها جزئى محسوس سواء كان كلياً او جزئياً غير محسوس والا  
فان لم يكن المحمول جزئياً محسوساً ايضاً فالنسبة مرتسمة في الوهم كعداوة  
زيد وان كان المحمول جزئياً محسوساً ايضاً في قولك هذا الاصغر هو  
هذا الخلول فالنسبة مرتسمة في الحس المشترك الحاكم بين المحسوسات على  
ما يدل عليه ظاهر كلامهم وانت خبير بان النسبة بين المحسوسين معنى  
جزئى منتزع من صور المحسوسات والنسبة بين محسوس وكل معنى كلى  
ضرورة ان ثبوت العداوة للذئب يتصور على انحاء شتى كعلم زيد بمعلوم  
عين فتنبى ان يكون النسبة بين المحسوسين مرتسمة في الوهم والحافظة  
والنسبة بين محسوس وكل كلى كالنسبة بين غير المحسوسين مرتسمة في العقل  
كما لا يخفى قوله بارتمام صور الماديات آه اى الاشياء المنسوبة الى المادة

التي هي الهوى من الأجسام الطبيعية وعوارضها الجزئية كالألوان والطعوم وغيرهما بما لا يكون كلياً ولا جزئياً مجرد الا بوجوب ارتسامه في العقل اتقسام العقل قوله ويحمل آه عطف على ان يكون يعني ان كون تفسير المعقول الصرف مبنى على مجموع الامرين لاعلى احدهما لانه بمجرد احدهما يكون تفسير المطلق العلوم كما يأتي قوله ويحمل ان يكون آه فتح اضافة الملاحظة الى المعقول مبنية على تجريدها من العلوم المأخوذ في مفهومها الذي هو التوجه نحو المعلوم كما سبق من الش ولا حاجة الى ذلك التجريد على الاحتمال الاول لان المعلوم المأخوذ عام يضمحل في ضمن المعقول الخاص لكن المفهوم من كلام المحشي في امثاله هو الاختياج الى التجريد على التقديرين وينجته على الاحتمال الثاني انه ينافي الاختصار المطبوع باللائق ان يقام هو الملاحظة لتحصيل المجهول الا ان يقال سبب الش الى ان التصريح بالمعقول بعد التجريد عن العلوم للاشارة الى دفع توهم اختصاص النظر بما عدا الظنيات والجهليات المركبة بناء على ان العلم كثير اما يطلق على ما يقابل الظن والجهل المركب لا يقال فعلى هذا لا يوجد للاحتمال الاول لانا نقول لا نزاحم في النكات فليكن العدول الى المعقول للاشارة الى ذلك والى تخصيص النظر بالمعقول الصرف فيكون العدول تعميماً من وجه وتخصيصاً من وجه آخر قوله تبادر اي من التفسير حيث عدل فيه الى كلمة في مع نصريحه فيما سبق بان كلمة في في تعريف العلم يخرج العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى الحسائية والالات دون نفس النفس وانت تعلم ان غرضه هناك تطبيق تعريف العلم على جميع المذاهب ولعله ههنا اشارة الى ما هو التحقيق عنده ارتسام الكل في نفس النفس قوله مع ما اشتهر آه لا يخفى انه سبب الش الى ان النظر بطلان هذا من المشهور فذلك المشهور مؤيد للاحتمال الثاني لا الاول لان الش فرض على نفسه الانباع للحق وايضا الفكر المخصوص بالمعقولات الصرفة

بالمعنى

بالمعنى الاخر لا الفكر المعبر في النظر قال الشريف المحقق في الحاشية الكبرى الفكر يطلق على معان ثلاثة الاول حركة النفس في المعقولات اي حركة كانت وهذا هو الفكر الذي بعد من خواص الانسان ويقابله الخيال وهو حركة النفس في المحسوسات الشائى حركتها في المطالب الشعور بها بوجه مامتددة في المعاني الحاضرة عندها طلباً لمبادئها الى ان تجدها وترجع منها الى تلك المطالب اعني مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه الى المنطق الثالث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين من غير ان تؤخذ معها الحركة الثانية وان كانت هي المقصودة انتهى ولا شك ان المعاني الحاضرة في المعنى الثاني المراد هما اعم من المعقولات الصرفة والمحسوس والخيال والموهوم فالحق ان مراد الش هو الاحتمال الثاني والتبس على المحشي احد المعنيين الاولين بالاخر فجوز الاحتمال الاول مع انه احتمال فاسد كيف واكثر ادلة الفلكيات في الحكمة الطبيعية والهيئة من الرياضيات مشتملة على معان جزئية لا يخفى قوله مع ان اللفظ جريا بينهما آه اما في التصديقات فكما ذكره واما في التصورات فكان يقال في تعريف ثوب انه ثوب كذا يخرج من بلد كذا قوله به يمتاز النظر تقديم المتعلق بفيد الحصر الامتياز في الفكر ولا كلام في صحة الحصر على تقدير الترادف واما على تقدير عدم الترادف ففيه اشكال لانه كما يمتاز بالكفر يمتاز بالنظر الا ان يحمل على معنى به مع ما يتضمنه من النظر او بوجوده لا بعده يمتاز قوله فعل صادر اي فعل واحد بالشخص وبالاختيار وان كان في نفسه مركباً من افعال متعددة كما في مجموع الحركتين وهذا كما ان الصلوة المركبة من الافعال العديدة كالقراءة والقيام والقعود تعد فعلاً واحداً ولا تعد كل فعل من اجزائها صلوة واحدة قوله فمجموع الحركتين آه الحركة ههنا بالمعنى المصدري اي التحرك لا بمعنى الهيئة الحاصلة في التحرك فانها ليست من مقولة الفعل بخلاف التحرك الذي هو تبديل التحرك حالته في زمان معين بحيث لا يستغرق اثنين منه على حافة



واحدة بل يكون في كل آن يفرض فيه حالة اخرى فان كانت الحالات المتبدلة ايونة فهي الحركة اينية كحركة الحجرى المرمى وان كانت اوضاعا بالقياس الى الامور الخارجية فهي الوضعية كالحركة المستديرة للكرة والرمى وان كانت كيفياته فهي الحركة الكيفية كحركة الماء من البرودة الى الحرارة بالنسار وان كانت مقاديره فهي الحركة الكمية كحركة الجسم النسابى في النمو والمراد ههنا هو الحركة في الكيف لان المتبدل عند الحركتين كيفيات النفس التي هي صور المعلومات لكن اطلاق الحركة عليه بطريق التشبيه والتجوز كاطلاق الكيف على تلك الصورة في التحقيق والافليس هناك تبدل الكيفيات حقيقة وايضا قد تبقى في النفس عند الملاحظة صورة واحدة من صورة المعلومات في آئين كما اذا حكم عليه بانه مناسب للمط او غير مناسب وايضا قالوا الحركة بانواعها الاربعة من خواص الاجسام فلا توجد في النفس المجردة عندهم ثم انه قد يتفق للنفس حضور المبادئ المناسبة للمط فيترتها وتنقل الى المط فالموجود هناك هو الحركة الثانية فقط لا الحركة الاولى لما قالوا ان الحركة الاولى لتحصيل مادة الفكر والحركة الثانية لتحصيل صورته اعنى الترتيب وكانت المواد في هذه الصورة حاصلة بالفعل مع ان فيها فكرا قطعاً فانجبه ذلك على تعريف الفكر بمجموع الحركتين ولذا قال الشريف المحقق في شرح المواقف ان كون الفكر عبارة عن مجموع الحركتين بالنسبة الى الأكثر واغلب قوله من المط المشعوره الى المبادئ المناسبة يعنى ان الحركة الاولى تبدأ من المط المشعوره اولا وتنتهى الى تكميل مادة الفكر التي هي المبادئ المناسبة للمط في اعتقاد الكاسب وان لم يكن بعضها اوجبه فاناسبة له في الواقع فالاولى ان يقول الى المبدأ الاخير المناسب كما قال في شرح المواقف وان الحركة الثانية تبدأ من تكميل المبادئ المناسبة وتنتهى الى حصول المط فان النفس اذا لم تعلم شيئاً تندفع نحو معلوماته وتفحص ما يوصل اليه من بينها فاذا حصلت

المبادئ المناسبة ترجع وتشرح في ترتيبها لتصل اليه فالاندفاع نحو المعلومات مبدأ الحركة الاولى والرجوع بعد الاستكمال منتهيها ومبدأ الحركة الثانية والوصول الى المط منهاها فالاولى لتحصيل المواد والثانية لتحصيل الصورة وكل منهما يحتاج الى زمان وتدرج معتبر في الحركة فابتوهم من ان الحركتين عبارة عن الاندفاعين فاسد لانها دفعان لا تدريجيان كما لا يخفى قوله وذهب المتأخرون الى انه الترتيب آه لا يخفى ان النفس قد تحرك لتحصيل المبادئ والترتيب وينعها عنه مانع او مجز كن يشرح في بناء السرير وقد يجمع بعض مواد وينعها مانع عن البعض الباقي وقد رتب بعض تلك المواد وينعها مانع عن ترتيب البعض الاخر فالترتيب ربما ينفك عن الحركة الثانية فالصواب ان يقال الترتيب الملتزم بالحركة الثانية بناء على انه يستلزمها قطعاً ولعلهم ارادوا بالحركة ههنا الحركة المعتبرة التي هي ترتيب علم المق ويدل عليه ان القدماء انما سموا بالفكر مجموع هاتين الحركتين المعتبرتين لا بمجموع الحركتين مطلقاً بل في عدول المتأخرين من الملزوم الى اللازم تنبيه على ذلك قوله ويرادفه النظر على القولين يعنى ان لكل من مذهبي القدماء والمتأخرين مشهوراً هو المرادفة على ان يكونا موضوعين لمجموع الحركتين عند القدماء والترتيب عند المتأخرين وتحقيقاً هو عدم المرادفة على ان يكون الفكر موضوعاً لمجموع الحركتين والنظر للملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين عند القدماء وعلى ان يكون الفكر موضوعاً للترتيب والنظر للملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الترتيب عند المتأخرين قوله ليس على ما ينبغي آه اما الاول فلان عدول الص عن تعريف الترتيب بناء على مذهب المتأخرين غير معلوم لجواز ان يكون عدولاً عن مشهور القدماء اعنى مجموع الحركتين الى تحقيقهم اعنى الملاحظة لما اشار اليه من ان في كل من المذهبين مشهوراً وتحقيقاً وبهذا ظهر فساد ما قبل في وجهه عدم الباقية لانه انما يقال عدل عن اجد التعريفين الى الاخر اذا كانا

مبين على مذهب واحد واما اذا كان احدهما مبني على مذهب والاخر على مذهب آخر فلا بل يقال اختار احدهما على الاخر هذا واما ثانيا فلوسلما ذلك فاما العدول لاجل الفرق المذكور الموجب لكون التعريف تعريفا بالمبين لا لاجل عدم الجامعة بعدم صدقه على التعريف بالمفرد بل الحق انه عدل عن التعريف بالترتيب لاجل الفرق والمباينة عن تعريفه بملاحظة المعقولات في ضمن الترتيب كما نقله المحشي لعدم الجامعة للتعريف بالمفرد اذ ليس فيه ملاحظة المعقولات في ضمن الترتيب بل ملاحظة معقول واحد بالترتيب ههنا فلا يشمله ظاهر تحقيهم ويشمله تعريف المص وبهذا ظهر فساد ما قيل في وجه عدم اللياقة اذا ايراد مشترك كما اشار اليه بقوله في ضمن الحركتين والترتيب انتهى لا يقال يجوز ان يكون قول الش فلذلك عدل آه اشارة الى مجموع الفرق المذكور المنقول عن ناقدا المحصل والاراد لانا نقول لا يجوز اجتماع الفرق والاراد في العلية للعدول لكونها متافين لان المص اما قائل بالتراصف او بعدم التراصف فالعدول على الاول لعدم الجامعة ولا مدخل للفرق ح وعلى الثاني للفرق ولا مدخل للاراد فيكون احدهما مستدركا في العلية بالمحالة ولا يمكن دفعه بان الش لم يتعرض بالتعريف المعدول عنه بل بالتعريف المعدول اليه فقط حيث قال عدل الى هذا التعريف فلعل مراده عدل عن التعريفين الهاتين العلتين الى هذا التعريف لانا نقول انما يمكن ذلك لو امكن حل كلامه على ان عدوله عن التعريف بالترتيب لاجل الفرق وعن التعريف بملاحظة المعقولات في ضمن الترتيب لاجل عدم الجامعة وليس كذلك لان كلامه صريح في عدوله عن تعريف الترتيب لعدم الجامعة والحق ان القدماء لم يجوزوا التعريف بالمفرد فعرفوا الفكر والنظر بما ذكر وجوزوه ببعض المتأخرين وتبعه المص فلزمه تعريف النظر بما يشمله والعدول عما لا يشمله قال الش والجواب آه تلخيص السؤال هذا التعريف غير شامل للنظر في التعريف بالمفرد اذ لا يمكن ترتيب شي واحد

وكل تعريف هذا شأنه فقامد وحاصل الاجوبة الثلاثة الاول منع الصغرى مستندا انه يجوز ان يكون التعريف هناك مركبا من الوجه السابق المعلوم قبل التعريف بذلك المفرد او بانه يجوز ان يكون كل تعريف بالمفرد المشتق الذي هو بحسب المعنى مركب من الذات والصفة وان كان مفردا بحسب اللفظ ونظر الفن الى جانب المعنى او بانه يجوز ان يكون مركبا من معنى المشتق والقرينة العقلية المختصة به بذلك لمعرفة لكون المشتق بحسب المفهوم اعم من المعرفة والجواب الرابع منع الكبرى مستندا بتعريف المعرفة بان المراد تعريف النظر الشائع والتعريف بالمفرد نادر خارج عن التعريف والمعرف ويجوز ان يحمل على منع الكبرى من ضم تخصيص المعرفة بالشائع بناء على جواز ان يكون رسما ناقصا لا ظهر وسيجوز المص بالاعم ولاخص ولا يخفى ان كلا من الاسانيد الثلاثة الاول اخص من قبض المقدمة المهمة لان تعدد الاسانيد الغير اللازمة بعضها لبعض يدل على خصوص كل منها لكن احتمال بعضها مساو لحقائقها فباطال جميعها يتضح المقدمة المهمة ولهذا ابطالها الش تأمل قوله يعني ان الاجوبة الثلاثة الاول غير تامة اي غير صحيحة والجواب الاخير اي الذي هو منع الكبرى مبني على تكلف وفيه بحث لان قول الش فلذا عدل الى هذا التعريف لشموله جميع افراد النظر بلا كلفة يدل بمفهومه على ان تعريفه بالترتيب المذكور انما يشمله بكلفة ومن البين ان الجواب الاخير ليس بجعله شاملا للكل فلا يصح تخصيص التكلف في كلامه بالجواب الاخير بل لابد ان يجعله شاملا لاحد الاجوبة الثلاثة بان يحمل على الاشارة الى بعض الانظار التي سيوردها المحشي على المحقق الشريف قوله واما الجواب الاول آه يعني لا يصح اعتبار الوجه السابق في التعريف والا لا اعتبر في كل تعريف دفعا للحكم فيلزم ان يعتبر الوجه العرضي في الحد التام فيما اذا تصور المط او لا بامر عرضي ثم جميع ذاتياته وعرفها كما اذا تصور الانسان او لا بوجه الكاتب ثم حصل

جميع ذاتياته من الناطق والحيوان ثم رتب وعرف بالحيوان الناطق فيلزم  
ان يكون التعريف هناك مركبا من الكاتب والحيوان الناطق فيلزمهم  
القول باعتبار الوجه العرضي في الحد التام وهو بط وفاقا وان اختلف  
في الحد الناقص ولذا خصص الابراد بالحد التام ولقائل ان يقول فيه  
بحث اما اولا فلانه لو صح زعم ان لا يصح اعتبار الوجه الذاتي السابق  
قبلا اذا تصور المط اولا بامر ذاتي ثم حصل باقي ذاتياته وعرف بمجموعها  
كما اذا تصور الانسان اولا بالناطق او بالجوهر الناطق ثم حصل الباقي  
من ذاتياته وعرف بالحيوان الناطق فيلزم ان لا يصح تعريفه بالحد  
التام في هذه الصورة وهو بط انفاقا واما ثانيا فلان لزم التحكم بم كيف  
والفرق بين مقام الاضرار الى اعتبار الوجه السابق ومقام عدم الاضرار  
اليه واضح لا يخفى والحق ان الترتيب قبل اختاري قلل عرق ان يعتبر  
في تعريفه ماشاء من الوجوه اتصافه لذلك وان الحدية والرسومية  
تدوران على كون الاجزاء المرتبة اختيارا ذاتيا صرفة وعدم كونها كذلك  
فلا كلام في صحة الجواب الاول وهذا هو التحقيق المطابق للكلمات القوم  
ومخالف لبعثه الثالث لاعينه كما ستعرف قوله اما اولا فلانا لزم آه  
اي لزم ان هذا السند يقتضي اعتبار العرضي في الحد التام وانما يقتضيه  
لو كان التعريف في الصورة المذكورة حديثا وهو مما يجوز ان يكون رسما  
تاما اكل من الحد التام كما قالوا فيما اذا اشتمل على العرضي مع جميع الذاتيات  
وما يقال مراد الشريف بالامر العرضي هو العرض المفارق ولا يجوز  
ان يكون المركب منه ومن جميع الذاتيات او بعضها رسما تاما اذ يجب  
ان يكون الامر العرضي المعتبر فيه هو الخاصة اللازمة كما ذكره صاحب  
ايساغوجي فمد فوع بان مراده من الخاصة هي الخاصة الشاملة لجميع  
افراد المعرف لا ما امتنع انفكاكه عنه اذ الرسوم التامة مشروطة بمطلق  
المساواة بين الرسم والرسوم والمساواة بينهما يكفيها التصديق في جميع  
الافراد بالفعل ولا يحتاج الى التصديق الدائم مادام الافراد موجودة

فضلا

فضلا عن التصديق الضروري مادامت تلك الافراد موجودة لما سيأتي  
من المحشى من ان المعتبر في المساواة بين كليين هو صدق الموجبتين  
الكليتين المطلقتين العامين وفي المباشرة بينهما صدق السالبتين الكليتين  
الدائميتين قوله وهو الكنه في حصر الحاصل في الكنه نظرا ذ كما  
يحصل الكنه يحصل هناك وجه مركب من العرضي والكنه ايضا وهذا  
احسن بما ذكره المحشى من منع اصل الحكم دون الحصر كما لا يخفى قوله  
وهكذا اظهر آه اي بان الحاصل في الصورة المذكورة رسم تام اكل  
من الحد التام او وجد مركب من العرضي والكنه ظهر ضعف ما قيل  
على الجواب الاول يدل ما اورده الشريف المحقق وحاصله اوجاز ان يعتبر  
الوجه السابق من اجزاء التعريف لزم في الحد التام احد الفسادين  
اما اعتبار الجزء مرتين ان كان المط متصورا ولا بامر ذاتي واما ان لا يكون  
الحد التام جدا تاما ان كان متصورا بامر عرضي وهذا يدفع عن القائل  
ان ما ذكره جار في بطلان التجديد التام مطلقا بان يقال لو صح التجديد  
للتام لزم احد الفسادين اذ المط قبل التجديد متصور اما بامر ذاتي او امر  
عرضي مع تخلف حكمه لان لزوم اعتبار الجزء مرتين انما يتم اذا اعتبر  
الوجه السابق من مبادئ الحد لا مطلقا وانما ظهر ضعفه بذلك لان  
ما ذكره في الشق الثاني من لزوم ان يكون الحد التام جدا تاما انما يتم  
لو كان هناك حدا تام وذلك مما ساذكره قوله يظهر المنع اذ لا بأس  
في تعدد الاعتبار شيئا واحدا وانما الساس في تعدد الجزاء الواحد المعتبر  
في نفسه وانت خبير برأيه تسليم للزوم ومنع لبطلان اللازم مع ان لزوم  
ظاهر المنع ايضا لانه يعتبر من اجزاء الحد التام حين الترتيب لاقبله ايضا  
ليلزم اعتباره فيه مرتين نعم هو قبل الترتيب معتبر ح من جملة اجزائه  
للمادية لاق الحد التام المركب من العلة المادية والصورية التي هي الهيئة  
الحاصلة من الترتيب ولعله اراد المنع بالتزديد بان يقال ان اراد لزوم اعتباره  
في الحد التام مرتين فغنه اظهر وانما يلزم اعتباره فيه مرة حين الترتيب

وان اراد لزوم اعتباره من جهة مبادئ مرتين مرة قيل الترتيب ومرة حين  
الترتيب فسلم لكن بطلان اللازم ظ المنع قوله نعم لا يجوز التكرار  
آه فلا يجوز ان يكون الماهية الانسان مثلاً حيواناً او جوهراً او ناطقاً  
وقوله على ما قالوا للاشارة الى ان غلط القائل انما انشأ اسماء مع من القوم  
قوله واين هذا من ذلك فان التكرار في هذا في حد ذاته مع قطع النظر  
عن اعتبار الاعتبار اياه مرتين وفي ذلك في مجرد اعتبار وفي هذا الاستبعاد  
تعريض للقائل بان بينهما بونا بعيد بحيث لا يشبه احدهما بالآخر  
قوله بل يلزم اعتبار المتصور بالوجه آه اوردوا عليه بان المتصور  
بذلك الوجه العرضي هو المعروف فلو صح ما ذكره يلزم اعتبار المعروف  
في التعريف وانه دور يط واجيب بان غاية ما لزمه توقف تصور الماهية  
بالكنه على تصورها بالوجه العرضي لا توقف تصورها بوجه مخصوص  
على نفسه فلا دور واقول الوجه العرضي للماهية وجه لكل من ذاتياتها  
اذا الضاحك مثلاً كانه وجه للانسان كذلك هو وجه للناطق والحيوان  
والجسم والجوهر اذ لا يجب ان يكون الوجه مساو بالذي الوجه بل قد يكون  
اعم واخص ولذا جوز الرسم الناقص بالاعم والاخص كما يجيء من المص  
فلعل مراد المحشي من المتصور بالوجه العرضي هو الفصل اول الجنس  
القريب او البعيد فلا يلزم اعتبار العرضي في الحد التام ولا اعتبار المحدود  
فيه بل غاية ما لزم اعتبار الذاتي المتصور بالوجه العرضي فيه واستحالته  
بما بل مختلف فيهما بين من يجوز تركيب الماهية من امرين متساويين  
ومن لا يجوز ويتحقق ذلك ان الاجناس العالية التي لا جنس فوقها  
كالجوهر والكيف والكم وغيرها من المقولات العشرة لا يجوز تركيبها  
من اجناس وفصول واللام يكن عالية بل كانت فوقها اجناس وهكذا  
في تسلسل وهو مح بل هي اما بسيطة لا جزء لها واما مركبة من امرين  
متساويين بديهيين او متبنيين اليهما فن ذهب الى الاول بناء على امتناع  
الثاني عنده حكم بانها مع كونها نظرية لا يمكن تعريفها بالمحدود ولا رسوم

تامة لا احتياج للحدود والرسوم التامتين اي الجنس والحد الناقص الى الفصل  
وانما يمكن تعريفهما برسوم ناقصة هي وجوه عرضية لها فهي مع كونها  
منصورة بوجوه عرضية معتبرة في حقايق الاعيان وحدودها التامة عنده  
فقد جوز اعتبار الذاتي المتصور بالوجه العرضي في الحدود التامة ولزمه القول  
بان العلم بالوجه علم بذى الوجه ومن ذهب الى جواز الثاني لم يجوز بل حكم  
بان تلك الاجناس مركبة من فضلين متساويين ولم يلزمه ذلك القول  
وكذا الكلام في الفصول الساقلة نعم يتجه على المحشي بختان الاول ان هذا  
المنع مخالف لما صرح به المجيب من ان التركيب من نفس الوجه السابق  
والمفرد لا من ذى الوجه الذي هو المتصور فهو جواب آخر غير ما بطله  
الشريف اللهم الا ان يكون مبني على تحرير مراد المجيب بان الوجه  
في كلامه اعم من ذى الوجه الثاني ان المتعبر في الحديثة كون المفهومات  
المأخوذة في التعريف ذاتيات لا كون المتصور بها ذاتيات للقطع  
بان الحيوان الضاحك ليس مجرد وان كان المتصور بالضاحك هو الناطق  
كما لا يخفى قوله الموجودة بعد وضع المط الموجودة في الحركة الاولى وانت  
خير بانه يستلزم ان لا يكون في الصورة الثانية اعني فيما تصور المطلوب  
اولا بذاتي ثم حصل باقى ذاتياته ختام اذ قد وجد بعض الذاتيات مع وضع  
المطلوب بعده ولا يخفى ما فيه فان الحيوان الناطق ختام عندهم قطعاً سواء  
وجد كل من الحيوان والناطق بعد وضع المط اولا فالتحقيق ما شرنا من ان  
قد ازال الحد التام اصطلاحاً على كون المبادئ المرتبة اختيار جميع ذاتياتها  
ضرراً سواء وجد جميعها بعد وضع المط اولا قوله فلان ما ذكره آه  
لا يخفى ان الاجوبة مناقضات في مقابلة النقض فهو منع السند فيكون خارجاً  
عن قانون التوجيه وحل المنع في كلامه على المعنى الاعم من الابطال ليحقق  
في نفسه بوجوب الوقوع في ورطة اخرى هي المكارة لان دعوى بطلان  
المحصلة لا شاهد مكارة ولو كان بطلانه بديهي لا يمكن اقامة الداهية مقام  
الشاهد كما ذكره المحشي في شاهد النقض في حاشية الاداب لكن قوله



فما بعد وما قيل ان الوجود يعرف بالثبوت آه بنى السبادة فلا يمكن  
ان يقال هذا وان كان متعاقبا في الصورة لصورة الاستدلال في السند لكنه  
ابطال السند في التحقيق وحل الاجوبة على الاستدلال ضلال كتوهم  
اثبات الحصر الممنوع بان حصر بالنسبة الى الاغلب لان ذلك  
التحريم مفسد لاصل الجواب المقابل للجواب الاخير بالنذر الخداج  
لان البعض النادر كاف للناقض قوله كان مفهوم الذات سواء كان  
بمعنى الماهية الكلية او بمعنى الهوية الشخصية عرض عام لكل ماهية وهوية  
لكونه خارجا عن الكل ومحمولا صادقا عليه نقل عنه ان هذا مبني على ما حققه  
الحكماء من ان الاجناس العالمية مضمرة في المقولات العشرة وكل  
ما يشتملها فهو عرض عام والافعال منع كون مفهوم الذات عرضا عاما  
وتلخيص كلامه انه لا يجوز ان يكون المشتق مركبا من الذات والصفة اذ لو كان  
مركبا منهما فاما ان يكون مركبا من مفهوم الصفة والذات واما ان يكون مركبا  
مما صدق عليه ذلك المفهوم من المفهومات الكلية الذاتية كما اذا كان الناطق  
او الضاحك مثلا مركبا من النطق او الضحك ومن الانسان والحيوان  
او الجسم والجوهر او من الحساس او القابل للابعاد فعلى الاول يلزم اعتبار  
العرض في الفصل الذي هو الذاتي الصرف وكذا يلزم ذلك فيما اذا اعتبر سائر  
العرضيات ككون الناطق مركبا من النطق والضاحك او الماشي  
او غيرهما مما صدق عليه مفهوم الذات وعلى الثاني يلزم انقلاب مادة  
الامكان اى انقلاب مادة العوارض المفارقة الى مادة العوارض اللازمة  
لان الشيء الذي له الضحك هو الانسان مثلا او الحيوان او الجوهر وثبوت  
الانسان لنفسه وكذا ثبوت ذاتياته له ضروري مع انهم قسموا الخواص  
الى اللازمة والمفارقة والكل بط فقد عرفت ما فيه من التسامح في كل  
من الشقين والاولى ان يقال ان تركب من شيء من عرضيات الماهية التي  
اختص بها المشتق ومن جملتها مفهوم الذات يلزم اعتبار العرضي  
في الفصل وان تركب من شيء من ذاتياتها يلزم الانقلاب وانت خير بان

الانقلاب لازم على التقدير الاول ايضا لان مفهوم الذات عرض عام لازم  
لكل ماهية والفرق بين التقديرين تحكم اللهم الا ان يقال مفهوم الذات  
وماهية والشيء معقولات ثانية لا تعرض الماهية الا في الذهن فينقل عنها  
باختبار الوجود الخارجي بخلاف ثبوت الماهية لنفسها وثبوت سائر ذاتياتها  
لها فان الكل ثابت ذهنا وخارجا لكن على هذا يخل بما يجيء من المحشى  
من انه يجوز ان يعتبر مفهوم الذات في الخاصة وما صدق عليه في الفصل  
اذا الموصوف بالضحك في مثل الضاحك ليس هو المعقول الثاني بل معقول  
اول لكون الضحك وامثاله من العوارض التابعة للوجود الخارجي وانما قيد  
بقوله من الخواص مع ان العرض العام من المشتقات كذلك لان الكلام  
في التعريف بالمفرد وهو اما بالفصل وحده او بالخاصة وحدها قوله  
وفيه نظره تلخيصه اختيار للشق الثاني ومنع لزوم الانقلاب مستندا  
بانه انما يلزم الانقلاب لو كان الضاحك بالفعل عبارة عن مطلق الانسان  
المعرف حتى يكون ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشيء لنفسه ثبوت  
ضروريا وهو م بل الضاحك ح يكون عبارة عن الانسان المقيد بالضحك  
بالفعل فيكون ثبوته للانسان ثبوت المقيد المطلق فلا يكون ضروريا كما  
ذا قلت الانسان انسان ضاحك بالفعل فممكن انفكاك ذلك المحمول  
للقيد عن الموضوع المطلق هذا ولقائل ان يقول لا شبهة في ان الاعتبار  
في فصل الماهية وخاصتها لا يكون جزئيا معنا مما صدق عليه الذات  
والالكان الفصل والخاصة جزئيين مع انهما كليان فالاعتبار فيهما او كان  
ما صدق عليه مفهوم الذات فهو اما نفس الماهية او جلسها او فصلها  
والاول محال مستلزم لدخول الكل في الجزء والثاني محال مستلزم لدخول  
الجزء في الفصل والثالث محال مستلزم لدخول الفصل في نفسه لا يقال  
يجوز ان يعتبر الفصل البعيد في الفصل القريب وفي الخواص لاننا نقول  
الكلام في الفصل الاصل الذي لا فصل فوقه فلو فرضنا جوار دخول  
الحساس في الناطق والناحي في الحساس والقابل للابعاد في الناحي فالمعتبر

في القابل للإبعاد فان كان نفس ماهية الجسم يلزم دخول الكل في جزئها الذي هو الفصل وان كان الجوهر يلزم دخول الجنس في الفصل وان كان نفس القابل للإبعاد يلزم دخول الشيء في نفسه والكل محال قوله وايضا ما ذكره كلام على السند الاخص بطريق المنع كما هو قبل التسليم وبطريق الإبطال بعد التسليم والكل خارج عن قانون المناظرة اما كونه كلاما على السند فظ واما يكون السند اخص من نقيض المقدمة المنة فلان ذلك المنع يكفيه الاستناد بما هو اعم من هذا السند والسند الكافي للمنع اما مساو لنقيض المم واما اخص مطلقا وعلى التعديرين يلزم ان يكون ما يبطله سندا اخص لان الاخص من احدا المتساويين اخص من الاخر وكذا الاخص من الاخص من شيء اخص من ذلك الشيء وقوله بل يكفيه ترقى مرتبة بان يقال بل يكفيه ما هو اعم من هذا السند الكافي فيكون ذلك الكافي سندا اخص مثل ما يبطله الشريف وحاصله لا يلزم من بطلان كون المشتقات مركبة من الذات والصفة ان لا يكون مركبة مطلقا لجواز ان يكون مركبة من الصفة والنسبة التقيدية اهي الثبوت في قولهم ذات ثبت له الصفة مثلا وبهذا القدر يندرج التعريف بالمفرد في تعريف النظر بالترتيب وتلك النسبة في تعريفات المشتقات ملحوظة قصدا كافي ذلك القول فلا يتجه عليه ان النسبة ملحوظة تبعا لا قصدا فلا يكون ملتقبا اليها والمعاني المرتبة يجب ان يكون ملتقبا اليها ضرورة ان الترتيب يتوقف على ملاحظة المعاني المرتبة قصدا او الالتفات اليها فلا يجدي تركبها من الصفة والنسبة في الاندراج المذكور قوله بل يكفي احتمال آه في هذا الترقى نظر لان السند الذي يبطله الشريف المحقق سند المنع بعد تسليم انحصار التعريف بالمفرد في المشتق فيكون هذا السند مساويا للسند الاول الكافي قوله مع انه يجوز آه اي مع ان ما ذكره في ابطال ذلك السند الاخص مم لان ههنا شقا ثالثا لافساد فيه هو اجتماع ان يعتبر مفهوم الذات في الجواهر وما صدق عليه في الفصول

فالتزديد بانه اما ان يعتبر مفهوم الذات في جميع المواد او يعتبر ما صدق عليه في جميعها ليس بمحاصر وفيه بحث من وجوه اما اولها فلان خواص بعض الماهيات فصول للماهيات الاخر كما ذكرنا في الملون وامثاله فلا يصح ان يعتبر فيها مفهوم الذات العارض لكل ماهية واما ثانيا فلما قدمنا من ان مفهوم الذات والماهية والشيء معقولات ثالثة يستحيل ان يثبت لها عوارض خارجية مثل الضحك والكناية وامثاله فلا يصح اعتبار شيء من هذه المفهومات وامثاله في مفهومات الخواص الخارجية كالضاحك والكاتب الا ان يقال انما تعتبر هذه المفهومات من حيث كونها مرآة لما صدقت هي عليه وملحوظة تبعا لا من حيث كونها ملحوظة قصد او معتبرة في ذاتها فلا يلزم ثبوت الضحك وامثاله لنفس ذلك المفهوم بل لما صدق عليه من الانسان او غيره لكن على هذا يحتل ما قالوا في باب المحصورات ان المراد من المحمول في قولك كل انسان او بعضه ضاحك مثلا هو المفهوم لا ما صدق عليه قليلا مل واما ثالثا فلان مفهوم الذات والشيء والماهية لما كان كل منها عرضيا عاما لازما لكل ماهية كان اعتبار شيء منها في الخصوص مستلزما للانقلاب المذكورة الا ان يكون مبنيا على مثل ما قدمنا من ان الاعتبار هو الذات المقيد لا المطلق قوله على انه يمكن ان يستدل آه ترقى من المنع الى الاستدلال والمعارضة لدليل الشريف المحقق بان يقال معنى المشتق منه كالنطق والضحك معتبر في المشتق كالنطق والضحك قطعاً بحيث لا نزاع لاحد فيه وهو غير صادق على افراد المشتق بالضرورة اذ لا يصح حمل النطق على الناطق والضحك على الضاحك حلا موافقا وهو المعبر في صدق الكليات على افرادها فلا بد من ان يعتبر في معنى المشتق امر آخر سواء صادق على افراد المشتق سواء كان ذلك الامر الصادق مفهوم الذات والشيء او ما صدق عليه من التانيات والعرضيات اذ لو لم يعتبر في معناه امر آخر كذلك بل كان معناه عبارة عن مجرد

معنى المشتق منه الغير الصادق على افراد المشتق او اعتبر فيه معدا من احر  
غير صادق على افراد المشتق ايضا كما لو كان مركبا من الصفة والنسبة  
فقط لم يكن معنى المشتق صادقا على افراد نفسه ايضا وذلك قطعي  
الفساد وفي هذا الاسناد لال قدح فيما ذكره المحشي العلامة في الحاشية  
الجديدة على شرح المطالع حيث قال والحق انه لا يعتبر في مفهوم المشتق  
الذات اصلا لاعاما ولا خاصا فان معنى الكاتب هو بسنده ثم العقل يحكم  
بان هذه المفهوم لا يوجد الا تابعا لامر آخر وصفه له وما ذكره القوم  
من ان الوصف لفظ دال على ذات مبهم باعتبار معنى معين لبس معناه  
انه يدل على امر موصوف بالمشتق منه اذ الذات باي عنوان يعتبر في مفهوم  
في معنى المشتق يخرج من الوصف ويدخله في عداد الاسماء مثل اسمي  
الزمان والمكان وغيرهما فلو كان معنى الكاتب مثلا ذات ثبت له الكتابة  
او شيء له الكتابة او متعلق الكتابة مع اتصافه بالكتابة لكان من عداد  
الاسماء ثم قال بل معناه انه موضوع لمعنى هو وجه لذات غير معلومة الا باعتبار  
هذا المعنى على ما هو عادة القوم في قولهم الشيء قديم بوجه من الوجوه  
وجعلهم الشيء الذي هو ذو الوجه معلوما بالوجه فاصل التعريف  
ان الوصف موضوع لذات فيهم معلوم بوجه الاتصاف بمعناه وقد عرفت  
في موضعه ان العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه متحدان بالذات  
مختلفان بالاعتبار انتهى اذ لا يخفى ما فيه من النظر لان كون معنى المشتق  
وجهها لذات مبهم يستلزم كونه صادقا محمولا عليه جل مواطاة للقطع  
بان المفهوم الغير المحمول على الانسان مثلا لا يكون وجهها بالضرورة  
فلابد من اعتبار امر آخر فيه صادق على افراد مفهوم الذات او الشيء  
او غيرهما وما ذكره من لزوم كونه من عداد الاسماء ثم لجواز ان يكون  
عدم جعلهم تلك الاوصاف من عداد الاسماء لعدم تعيين الذات  
المأخوذة فيها مع الصفة كتعيين المأخوذ معها في مفهومه اعني ان  
والمكان اذا المأخوذ في الاول هو الزمان وفي الثاني هو المكان ولو سلم

محدور اذ قد قالوا قد يقلب فيها جانب الذات فتجعل موضوعا وقد يقلب  
جانب الصفة فتجعل محمولا لا يقال ما ذكره المحشي معارض  
بما قدمتم من انه لو اعتبر في معنى المشتق ما هو محمول على افرادها فاما  
ان يكون ذلك المعبر من عرضيات تلك الافراد فيلزم اعتبار العرضي  
في الفصول لما عرفت من بطلان الشق الثالث الذي جوزه المحشي  
او من ذاتياتها فيلزم دخول النوع او الجنس او الفصل في الفصل فيلزم  
تكرار اجزاء الماهية في ذاتها وقد اضترف ببطلانه لا نقول نعم لكنه  
غير قاطع في غرض المحشي المعارض لان غرض المعارض اسقاط  
دليل المعلن لاثبات تقيض مدعا كما تقرر في محله والحق في هذا المقام  
ان مفهوم الذات او الشيء او ثلثهما مع كونها عرضا عاما معتبر في مفهوم  
كل مشتق لكن لان حيث انه ملحوظ في ذاته وموصوف بتلك الصفة  
لما عرفت انه معقول بان يستحيل اتصافه بالعوارض الى الخارجية بل من حيث  
انه ملحوظ تبعا ومراة للملاحظة ما ثبت له تلك الصفة كما ان المكان المعبر  
في مفهوم اسم المكان كذلك لان عارض نسبي بين ذات المكان والتمكن فيه  
ومتأخر عنهما في الوجود فكيف يتحقق فيه التمكن فليس المكان المعبر  
في مفهوم السجد وامثاله مفهوم المكان العارض الذي لا يمكن وقوع السجدة  
فيه بل ذات المكان المعروض وهذا الاعتبار يكون المشتقات مثل الضاحك  
والماشية وجهها الماهية المهمة وصادقا محمولا عليها وعلى افرادها وما ذكره  
الشريف من لزوم اعتبار العرضي في الفصول قد فوجع بما اشار اليه  
في بعض كتبه من انه لا فصل مشتقا لان النسبة مأخوذة في مفهومه وهي  
خارجة عن الماهيات نعم لما لم يكن طريق الى معرفة الفصول الحقيقية  
واكتشافها الا باعتبارها اقرب آثارها مقامها فدل عليها  
والتي عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه اقيم مقام الفصل الحقيقي  
لانسان لانه اقرب اليه من باقي آثاره كالتمجج والضاحك اذ الضحك  
بسبب التمجج والتجج بسبب الادراك لانه انفعال النفس عند ادراك

امور غريبة قوله واما ما قيل آه في ابطال الجواب الثاني يدل  
ما اورده الشريف المحقق من ان حصر التعريف بالمفرد في المشتقات بط  
لان الوجود يعرف بمجرد الثبوت المفرد الغير المشتق وكذا النطق الباطني  
يعرف بالتعقل المفرد الغير المشتق ايضا فدفع بان امثاله يجوز ان يكون  
تعريفات لفظية او تنبيهية والكلام في التعريف الحقيقي الموصول  
الى اصل العلم بالشئ المعلوم بوجه آخر ولا شئ من اللفظية والتنبيهية  
كذلك وانت خير بان هذا الجواب جار في كل تعريف بالمفرد ولو بالمشتق  
والفرق تحكم قوله واما الجواب الثالث حاصله ابطال السند بانه  
بالنسبة الى الفصل باطل لان اعتبار القرينة الخارجية مع الفصل يخرج  
التعريف به عن كونه حدا ناقصا كما هو المشهور فلو جاز ذلك لاعتبار  
لم يكن التعريف بالفصل وحده حدا ناقصا عندهم وهو بط وحاصل  
النظر منع انه يخرج عنه مستد بانه لا يخرج عنه بعضهم وحاصل الجواب  
فيه اثبات المقدمة الامة بخبرها بان المراد انه يخرج عنه عند اهل المشهور  
الذين عرفوا النظر بالترتيب كما اشار اليه الشريف بقوله كما هو المشهور  
قوله نعم رد انه يجوز آه يعني لا رد على ما ذكره الشريف ذلك النظر  
لكن رد عليه انا لانم ان اعتبار القرينة معه يخرج عنه كونه حدا ناقصا  
لجواز ان يكون مدار الخدية عندهم على ان يكون مباديه المحمولة  
على الحدود ذاتيات صرفة لا يكون بينها امر خارج عرضي وبوئده  
ان الحيوان الناطق وامثاله من الحدود مشتملة على نسبة تقييدية خارجة  
عن المحدود قطعا ومع ذلك هي حدود عندهم لعدم كون تلك النسبة  
من المبادي المحمولة فالعبرة بالاجزاء المحمولة ومنه يظهر صحة اخذ  
الادوات الدالة على النسب الجزئية في الحدود وبه يتقدح ما قدمنا نقله  
عن الشريف المحقق من ان مثل الناطق لكونه مشتملا على النسبة  
الخارجة عن الماهيات ليس فصلا حقيقيا بل من اقرب العوارض اقيم

مقام الفصل وذلك لاتقدح لان عدم كون النسبة بل النطق من الذاتيات  
لا يقدح في كونه فصلا حقيقيا لانها ليسا من الاجزاء المحمولة لكنه مبني  
على ما سلفه من اثبات امر آخر في مفهومه محمول على افراده وذلك الامر  
الاخر ما هو الفصل الحقيقي للماهية واعله لهذا امر بالنفطن اول اجل  
الاشارة الى دفع توهم ان ذلك المنع مدفوع فيما اذا كانت القرينة  
المختصة من المبادي المحمولة بان ذلك المنع مبني على تجوز كون كل  
قرينة مخصصة للفصل المشتق بالمحدود غير محمولة عليه الا لدليل ينفيه  
ولك ان تجعله اشارة الى دفع ما قالوا من ان تجديد المركبات الخارجية  
كالبيت المركب من الجدران والسقف لا يكون الابداد غير محمولة فالحق  
ان المبادي التي يشتمل عليها الحدان ان لم تكن خارجة عن ذات  
المحمود لحد والا فربما سواء كانت محمولة او لا بان الكلام في التحديد  
المعتبر عند اهل الفن وهو التحديد بالمبادي المحمولة ولو بالفصل  
وحده وسيجي من الش ان تجديد المركب الخارجي بالاجزاء الخارجية  
الغير المحمولة غير معتبر عندهم ونحن نقول والحق ان اصل الجواب الثالث  
فاسد لان القرينة المخصصة ما يدل على الاختصاص المتضمن لحكمين  
ايجابي وسلبي وما يدل على الحكم دليل ولا شئ من الدليل يخرج من التعريف  
ولو سلم فليس المعترف صحة التعريف مساواته بحسب المفهوم والام يصح  
ما عدا الحد التام كما سيبينه المحشي بل يكفيه مجرد المساواة بحسب الصدق  
في الواقع فلا يكون القرينة المخصصة من مبادي التعريف بالفصل  
وحده والخاصة وحدها نعم قد يكون ما ذكر في مقام الفصل اعم  
من الماهية كالناطق على مذهب المتكلمين الثبوتيين للنطق في الملك والجن  
فلا بد من قرينة مخصصة بمعنى مقللة للاشتراك ليختص بالماهية ويحصل  
المساواة بحسب الصدق ويكون تلك القرينة مبادي التعريف هنالك  
فهم الناطق بمعنى ذات ثبت له النطق لا يكون تعريفها صحيحا للانسان  
على مذهب المتكلمين ما لم يكن هناك قرينة تجعله مساويا للانسان بحسب



الصدق بخلافه على مذهب الحكماء النافين للنطق الجامع بين النطق  
الظاهرى والباطنى عما عدا الانسان ومن ههنا علمت ان تعريف النطق  
بمجرد التعقل الموجود في المجردات كما سبق تعريفه بالاعم فتأمل قوله  
واما ما قيل آه اى في ابطال الجواب الثالث يدل ما اورده الشريف انه  
لو صح اعتبار القرينة مع لاجل كونه اعم بحسب المفهوم لوجب اعتبارها  
مع الحد التام ايضا وكما وجب ذلك لم اعتبار العرضى في الحد التام واللازم  
بط اما بطلان اللازم والكبرى الشرطية من القياس المركب الخلقى  
فظاهران واما الصغرى الشرطية فلان الحد التام ايضا اعم بحسب  
المفهوم من المحدود لان كل جزء من اجزائه من الجنس والفصل اعم منه  
بحسب المفهوم اما الفصل فلما ذكره المحجب واما الجنس فلانه اعم من المحدود  
بحسب الصدق والاعم بحسب الصدق اعم بحسب المفهوم قطعا واذا  
كان كل جزء منه اعم منه بحسب المفهوم يلزم ان يكون المجموع الذى هو  
الحد التام اعم من المحدود بحسب المفهوم لان انضمام الاعم الى الاعم  
لا يفيد خصوصيا كان انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد شخصا فقوله فبكون  
الحد التام مشتملا آه بمعنى فلو صح ما ذكره المحجب من اعتبار القرينة لكان  
الحد التام مشتملا آه لان تفرع تلك الصغرى على دليلها و مراد من العرضى  
مطلق الخارج محجولا كان اولا لان اعتبار مطلق الخارج في الحد التام بط  
فان دفع منع الكبرى مستند ابانه يجوز ان يكون القرينة غير محمولة والعرضى  
يجب ان يكون محجولا كما اورده بعضهم ولذا لم يتعرض له المحشى نعم بطلان  
اعتبار الخارج الغير المحمول في الحد التام عند المحشى كادل عليه قوله نعم  
ودانه آه ولعله اكنى به ههنا ان ما قيل تغيير لدليل الشريف الم بقوله نعم  
يرد آه الى دليل آخر لان الانتقال الى دليل آخر من الوظائف الموجهة بعد  
المع قوله فردود بان الملازمة المذكورة في دليل الصغرى ممة الارى ان  
كلام من الحيوان والناطق اعم بحسب المفهوم من الانسان مع ان المجموع  
ليس اعم منه لانه نفسه والشئ لا يكون اعم من نفسه ولو كان بينهما مغايرة

بالاجال

بالاجال والتفصيل فقوله والالكان ذلك المجموع اما سند المنع واما  
نقص اجمال بعد المنع باجرائه في نفس ذلك المجموع الفصل لان كلام من  
الحيوان والناطق كما انه اعم بحسب المفهوم من الانسان المجمل كذلك هو اعم  
من الحيوان والناطق الفصل فلو صح ما ذكره من الملازمة يلزم ان يكون ذلك  
المفصل اعم بحسب المفهوم من نفسه وهو ظاهر بطلان ان كون الفصل  
اعم من المجمل وتحقيق هذا المقام ان النسبة بين المفهومين المفردين قد يكون  
بحسب صدقهما في تجوز العقل وقد يكون بحسب صدقهما في الواقع فالاولى  
هى النسبة بحسب المفهوم والثانية هى النسبة بحسب الواقع وكل مفهومين  
ليس كذلك فان كان احدهما مأخوذا في مفهوم الاخر ومحجولا عليه فالماخوذ  
اعم بحسب المفهوم مما اخذ فيه سواء تساويا في الواقع كالانسان والناطق  
لو كان بينهما عموم مطلق فيه كالانسان والحيوان والافينهما عموم من وجه  
بحسب المفهوم سواء تساويا في الواقع كليا كالانسان والفرس او جزئيا  
كالانسان والايفى او تساويا فيه كالضاحك والكاتب او بينهما  
عموم مطلق كالضاحك والماسى فالحدود التامة مساوية للمحدود  
مفهوما وصدقها والناقصة اعم منه مطلقا بحسب المفهوم لان الجسم الناطق  
مثلا ما كان مأخوذا في مفهوم الانسان وقد ترك فيه قيد الحساس فكل  
ما كان انسانا في نظر العقل كان جسما ناطقا في نظره ايضا وليس  
بالعكس اذ تجوز العقل جسما ناطقا غير حساس فلا يكون انسانا  
في نظره لاخذ الحساس في مفهوم الانسان والرسم التام الاكل من الحد التام  
كالحيوان الناطق الضاحك اخص مطلقا من الرسوم اذ العقل يجوز انسانا  
غير ضاحك بالقوة وان لم يقع في الواقع ولا يجوز العكس والرسوم  
الناقصة تامة كانت وناقصة عم من وجه من الرسوم بحسب المفهوم  
وتفصيل اعمائهم ذلك لو كان المحدود والمرسوم هو ذى الوجه واما اذا كان  
هو الوجه فكل تعريف مسا للمعرف مفهوما وصدقنا انفسا  
الشريف الى الحدود والرسوم مبنى على ما هو المشهور من ان العلم بالوجه

علم يذى الوجه كما اشار اليه فيما سلف وهذا الكلام مبنى عليه كما يشير اليه  
قوله ولذلك اشتهر فيما بينهم آه فيما بعد وايضا هو جار في التعريف بالمفرد  
فا هو جوابكم فهو جوابنا قوله ولذلك اشتهر آه قد عرفت تحقيقه  
بما لا من يد عليه لكن هذا المشهور مبنى على عدم اعتبار القرينة المخصصة  
من مبادئ التعريف والا كان كل تعريف مساويا للمعرف مفهوم او صدقا  
ففيجبه على المحشى انه ان الثام صحة هذا المشهور الدال على عدم جواز  
اعتبار القرينة المخصصة في المبادئ يبطل اصل الجواب الثالث ونصرة  
المحشى له بقوله نعم يراد آه والا فلا يصح تأييد مقاله به الا ان يقال صحة ملتزمة  
عند في قدر ما يدل على بطلان ما قبل وغير ملتزمة في عدم اعتبار القرينة  
مع المبادئ قوله بحسب المفهوم والصدق مع لا يخفى ما فيه من المسامحة  
لان المساواة بحسب المفهوم بل سائر النسب بين المعاني المفردة بحسب  
الصدق على الافراد ايضا لكن ذلك الصدق قديعتبر بحسب فرض  
العقل بمعنى تجويزه وقديعتبر بحسب الواقع فالاولى ان يقام بحسب الصدق  
في الفرض وفي الواقع معا وسائر المعارف تساوى المعرف بحسبه في الواقع  
فقط فتأمل واعلم ان بعضهم اورد على الجواب الثالث بان غايته تصحيح  
معنى التركيب لا معنى الترتيب الموقوف على تقديم بعض المبادئ على البعض  
الاخر لان القرينة المخصصة لبس له مرتبة معينة من بين المبادئ فلا يتعلق  
بها الترتيب ففيه نظر لانه مع كونه قدما تنقوية السند ثم نفسه لان مرتبة  
القرينة المخصصة متأخرة عما تخصصه البتة ولو سلم فجرد الترتيب الاختياري  
بان تقدم او تأخر كاف في تحقيق معنى الترتيب والالم يصدق على ترتيب  
مبادئ الحد التام ايضا اذ لبس مرتبة الجنس اقدم على الفصل وجوبه بل  
تقديمه عليه اولى في الاصح ولذا ذهب الشيخ الى ان صورة تقديم الفصل  
على الجنس حد تام كعكسه كما ذهب اليه الشريف وسبشير اليه الش  
قد بر قوله فلان اتمامه موقوف آه فيه انه انما يكون موقوفا على تخصيص  
النظر المعرف لو كان مراد المحجب من الخداج نفي الكمال وهو موقوف

ان يكون مراده النقصان عما يقتضيه حقيقة التعريف فتح لا يكون التعريف  
بالمفرد من افراد النظر حقيقة فبكون الجواب بمنع كونه من افراد النظر  
مسندا بانه ناقص عما يقتضيه حقيقة التعريف ولذا كان نادرا لا يتسلم ذلك  
وتخصيص المعرف ههنا كما لا يخفى الا ان يقال الكلام في عدول المص  
المجوز للتعريف بالمفرد كما لا يشمل بحسب الظ افراد النظر مطلقا اى سواء  
كان نظرا في المفرد او المركب فالتنقي راجع الى قيد اطلاق بهذا المعنى لالى  
نفس الشمول الظاهري ولالى قيد جميع الافراد والالم بحسن تشبيه  
عدم الشمول في قوله كذلك لا يشمل آه ولك ان تجعل افراد النظر مصدر  
امضافا الى النظر كاضافة حصول الصورة اى النظر المفرد ثم انه تعالى  
انطلق بالحق ههنا اذ يستفاد من كلامه انه بباطنه يشمل جميع افراد  
النظر وهو مقتضى سوق كلام الش كما اشرنا فلا بد من اتمام احدا الاجوبة  
الثلاثة عند الش فاعرف قوله لا يشمل الا نظر الواقعة في الظنيات  
والجهليات اذ المبادئ من العلم في الكتب الكلامية المعنى الغير الشامل  
للظن والتقليد مطابقيين للواقع اولا وللجهل المركب وذلك المعنى  
هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اوصفة توجب تمييز الاحتمال  
النقيض وقد تقرر في محله ان كلا المعنيين لا يصدقان على الظن والتقليد  
والجهل المركب اذ لبس فيهما انكشاف تام بل في الجهل المركب ظلمة  
تامة ودونه الظن ودونه التقليد والكل لا يخلو عن ظلمة وفي الظن احتمال  
النقيض حالا وفي التقليد والجهل المركب احتمال النقيض مالا لكونهما  
يصدقان على التصورات في التحقيق ولذا لم يقل الواقعة في التصورات  
ولم تعرض للانظار الواقعة في الخيلات لان الخيال من باب التصورات  
كاشك والوهم قوله وفيه مناقشة آه نقل عنه لان العلم وان كان  
مستركا بين المعاني لكن تفسيرهم العلم المطلق في كتب الفن قرينة تدل  
على ان المراد الاعم لكن هذا لا يحسم مادة التوهم بخلاف المعقول فانه  
لا يجري فيه التوهم اصلا ولذا امر بالظن انتهى يعنى لان المراد المتبادر

من المعلوم ذلك بل المتبادر منه المعقول الشامل لكل على ان يراد  
من العلم مطلق الصورة الحاصلة عند العقل كما سبق نعم العلم  
مشترك لفظا بين المعاني الثلاثة احدها هو هذا المعنى المطبق  
وثانيها المعنى الشامل للتصورات والبقين دون غيرها وثالثها  
التصديق اليقيني لا غير ولا بد لكل مشترك من قرينة معينة لكن تقسيم  
العلم بالمعنى الاول قبل تعريف النظر الواقع في قسمي النظري والتدبري  
في الكتب المنطقية قرينة معينة له فيكون المتبادر ذلك لا المعنى الثاني  
وقوله لكن هذا لا يحسم آه اما جواب عن المناقشة بتعريف مراد الش  
بان مراده كما لا يشمل النظر في هذه الامور شمولاً قطعياً بل بقاء التوهم  
الناسي عن الاشتراك واما وجه صحيح لعدول المص عنده بعد جرح الوجه  
المستفاد من كلام الش واقول فيه بحث اما اولاً فلان العلم في اللغة والشرعي  
بالمعنى المقابل لهذه الامور ولذا وصف الكافران في التنزيل بالجهل مع  
ان اكثرهم جائزون في نفي المعتقدات الاسلامية فالمتبادر في الكتب  
الكلامية هو المعنى الثاني وان كان المتبادر في الكتب المنطقية ذلك  
وهذه الرسالة من الكلامية واما ثانياً فلان المعقول يجري فيه توهم  
اختصاصه بما عدا النظر في المحسوسات كما اشار اليه ثم الط من كلامه  
ههنا ان هذا التعميم الظاهري له مدخل في وجه العدول عن التعريف  
المشهور عند الش وفيه ما فيه اذ ياباه ظاهراً قوله فلذلك عدل آه لان المستفاد  
من ظاهره ان وجه العدول عنه مختصر في ما تقدم باستقلاله بل  
المستفاد من هذا التعميم توجيه العدول من عبارة المعلوم سواء في التعريف  
المشهور او في تعريفهم بملاحظة المعلوم صان المعقول لتحصيل الجوهول  
الى عبارة المعقول قوله يعني ان المتبادر آه اقول فيه بحث من وجوه  
اما اولاً فلان حمل مراد الش على ذلك ياباه ط قوله كانه عليه السياق  
اذ الظ منه ان يكون المنبه على تخصيص الملاحظة بالاختيارية سوفها  
وخلها على ضمير النظر الاختياري كما قيل لا تبادره المبني على ما تقدم

في محله كما يدل عليه كلامه اللهم الا ان يكون الكاف لتشبيه المراد المتبادر  
بما ينسب عليه السياق ويتأيد بالغاية للتعليل الشائع في امثاله وقد يدفع  
بحمل السياق على ايراد الملاحظة بلفظ المصدر كما نقل عن المحشى  
ههنا لا على الحمل ولا يخفى بعده واما ثانياً فلانه ان اراد بالافعال الموضوعه  
للافعال الاختيارية ما يوجب الاختيار كما يقتضيه دلالتها عليه فكون  
الملاحظة من هذا القبيل محل نظر كيف والملاحظة الاضطرارية  
موجودة في الحدس وان اراد بها ما يجمع الاختيار ولو في بعض الافراد  
كما في تحرك زيد وتحرك الشجر فكون الملاحظة من هذا القبيل مسلم لكن  
دلالة تلك الافعال على الاختيار بالمعنى الاخص المتأني الحدس ظ المنع  
اذ دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلاث واما ثالثاً فلان تلك  
الافعال اندلت على الاختيار تضمناً او التزاماً فلا حاجة الى دعوى التبادر  
بل بين الاستدلال بما تقرر في محله وبين تلك الدعوى منافرة كلية والا  
فلا يصح عبارة الدلالة فيما تقرر ويمكن دفع الكل بان نقول فنحن ان المراد  
بالفعل الاختياري ما يجمع الاختيار ولو في بعض الافراد وهو يدل  
عليه دلالة التزامية معتبرة عند اهل العربية وعند المص والش في هذا  
الكتاب وهي المشروط بالزوم في الجملة ولو بواسطة قرينة خارجية هي  
ههنا سوق الملاحظة وخلصها على ضمير النظر الموجب للاختيار  
اعتبار جميع افراده ولا يستغنى عن دعوى التبادر ولا منافرة اذا المستغنى  
عنهما هو الدلالة الالتزامية عند اهل المعقول وهي المشروط بالزوم  
بالمعنى الكلي ونحن ان المراد به ما يوجب الاختيار ذهناً لكن لبس مراده  
ان الملاحظة وان كانت اعم من الاختيارية والاضطرارية الا ان المتبادر  
منها ههنا هو الاختيارية لما ينسب عليه سوقها وخلصها على ضمير النظر  
الذي هو من هذا القبيل لانه موجب الاختيار ودال عليه التزاماً معتبراً  
عند اهل المعقول وكل فعل اختياري كذلك فهو ينسب عليه ذلك فتنسب  
لسيق عليه بواسطة كون النظر فعلاً اختيارياً ياد الا على اختيار لما تقرر

فلا إشكال قوله تقييد الملاحظة آه لعل مراده من الغاية العلة الغائية  
التي هي الغرض المرجح لترجيح أحد المتساويين من الفعل والتزك على الآخر  
بناء على أنه حقيقة اللام فلا يصار عنه بلا صارف لاسيما في التعريفات  
ولاصارف ههنا فهي مستعملة في معناها الحقيقي الذي هو الغرض  
والأفالية بمعنى الفائدة المترتبة على الفعل لا تختص بالفعل الاختياري  
لترتبها على فعل الفاعل الموجب كما في أفعال الواجب تعالى على مذهب  
الحكماء وإن حل الاختيار على المعنى الأعم الشامل للاختيار بالمعنى الأعم  
خص والابحار فأت الغرض من هذا التعميم خروج الحدس بقيد  
الاختيار فقوله فيما بعد مع أن التقييد بالغاية آه كلام حق لا ريب فيه لأن  
العلوم البدئية كلها غير اختيارية وإن العلم الاختياري محصور في العلم  
النظري كما تقرر في محله قوله بخلاف التعريف المشهور حيث  
لا يتوهم أن يصدق على الحدس فلا ينبغي أن يعدل عنه ففيه إشارة إلى أن  
قوله ثم اعلم أن المراد بالملاحظة آه لدفع سؤال مقدر قوله بل سنوح  
المبادئ المترتبة بترتيب المبدأ الفياض فلا اختيار للحدس فيها  
لأن ملاحظتها ولا في ترتيبها وإن كان أفاضة المبدأ الفياض أياها وترتيبها  
بالاختيار على مذهب التكميلين قوله إذا المراد من الاختيار آه يعني  
لأنه أن طلب مبادئ الشيء بعد الشوق إليه بقصد واختيار لكن  
هذا الاختيار إنما هو في التوجه نحو مطلق المبادئ إجمالاً وليس  
الفرق بين الفكر والحدس بهذا الاختيار المشترك بينهما حتى يتوجه  
الإشكال بل الفرق بينهما بوجود الاختيار في ملاحظة كل مبدأ بخصوصه  
في الفكر وعدمه فيها في الحدس وأقول لا ينبغي أن المعقول مأخوذ في مفهوم  
النظر أعم من المبادئ المناسبة وغير المناسبة وقد قصد ملاحظة  
المبدأ الغير المناسب بخصوصه في ضمن الحركة الأولى حين الحكم عليه  
بأنه غير مناسب للمطلب ومع ذلك قد يسخ المبادئ المترتبة دفعة عقب  
تلك الملاحظة المعقول المعين اختياراً لغرض المجهول في بعض صور

الحدس بعد الشوق ويصدق عليها تعريف المص كذا في خطه فلا يصح  
الفرق المذكور ولذا حقق الشريف المحقق في حاشية المطالع أن الحدس  
بمجامع الحركة الأولى كما إذا انحركت النفس في المعقولات فاطلع على مبادئه  
مرتبة فانتقل إلى المدة دفعة وإن لم يجمع مع الحركة الثانية ولعله مراد  
من الشكل عليه الفرق لا ما يشير إليه من منشأ غلطه حيث يقول نعم  
قد يقصد الالتفات إلى المبادئ إجمالاً لما ان الملاحظة الاختيارية الموجودة  
في صورة الحدس غير منحصرة في الالتفات الإجمالي لما ذكرنا والجواب الحق  
ههنا أن الملاحظة الاختيارية الموجودة في صورة الحدس في ضمن الحركة  
الأولى تختار إنما نظر مندرج في تعريف المص ولست بحدس ومع ذلك  
لا يجوز أن ليس المراد هو الفرق بينهما بحسب الوجود في مادة واحدة بل  
بحسب الصديق لأنه الملتزم في مقام التعريف ولا يلزم من اجتماع النظر  
والحدس في صورة واحدة أن يكون البدهي الحدسي نظرياً لأن البدهي  
عالم بتوقف على النظر لئلا يوجد معه النظر وأومن غير توقف عليه  
فلا حاجة إلى تخصيص منشأ غلط القائل بالالتفات الإجمالي ولا يقتضيه  
النظر البصائب والحدس الشاقب قوله ومن البين أن في ترتيب آه  
ولفائل أن يقول كما يسخ المبادئ المترتبة ضرورة كذلك يسخ المبدأ  
الواحد ضرورة من غير اختيار والالزم التسلسل المحال في كل تصور  
اختياري لأنه مسبق بتصور المط بوجه آخر فاما أن يتسلسل أو ينتهي  
إلى تصور ضروري غير مسبق بتصور المط بوجه آخر وهو التصور  
البدهي المنقسم إلى الحدس وغيره فلا يجب في النظر الاختيار في الالتفات  
إلى كل واحد من مبادئه إذ قد يسخ بعضها بلا اختيار ويستحسن  
باختيار فيرتب المجموع باختيار فلا وجه للفرق بينهما بالاختيار  
في ملاحظة كل مبدأ بخصوصه من مبادئ النظر دون مبادئ الحدس  
بل الفرق بوجود الاختيار في ترتيب مبادئ النظر لأن في ترتيب المبادئ المترتبة  
الساخنة دفعة مع ترتيبها اللهم إلا أن يكون استدانة الالتفات لا الصغار



لغرض الترتيب التفاضلي اختيارا فان الفكر يستديم ملاحظة كل مبدء  
لاجل الترتيب وتلك الاستدامة ملاحظة اختيارية بخلاف الحدس  
فان النفس فيه تصل الى المط في ان سنوح المقدمات المترتبة من غير حاجة  
الى استدامة ملاحظتها قوله يقتضيان عكسا اه اذ بالنظر الاول  
من التعريف والدليل يحصل العلم بالمط فلا يكون الملاحظة ولا الترتيب  
في النظر الواقع بعد التحصيل المجهول نعم المراد بالمجهول ما لم يعلم بالعلم  
المط لا ما لم يعلم اصلا والا لم يصدق شيء من التعريفين على فرد اصلا  
لاستحالة التوجه نحو المجهول المطلق فكل منظور فيه معلوم قبله بوجه  
ما فلا ينقضان بالحد بعد الرسم والبرهان بعد الامارة لكن يتوجه النقص  
بالرسم بعد الرسم والبرهان بعد البرهان لان الاول افاد علما مطلوبا بالمط  
فلو افاده الثاني بعده مرة اخرى يلزم تحصيل الحاصل لا يقال يجوز  
ان يكون النظر الثاني مفيد العلم آخر مغايرا لما افاده الاول بالشخص  
وان كانا متماثلين بحسب النوع والمط بالنظر الاول هو شخص العلم الحاصل به  
و بالنظر الثاني هو الشخص الآخر الذي تحصل به فيكون النظر الثاني  
لتحصيل المجهول بمعنى غير المعلوم بالعلم المط لانا نقول قد اسلفنا ان الش  
المحقق في حاشية التجريد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد فالعلم الحاصل بالنظر  
الثاني المتعلق بالمط اما ان يكون عين العلم الحاصل بالنظر الاول بالشخص  
فيلزم تحصيل الحاصل او غيره بالشخص فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد  
شخصي هو النفس في زمان واحد اذ بالنظر الثاني لا يزول العلم الحاصل  
بالاول بداهة واجتماع المثلين محال عند المحققين اللهم الا ان يجوز ذلك  
ازوال بان يكون تلك البداهة بداهة الوهم لا بداهة العقل الا يرى  
ان القائلين باستحالة اجتماع المثلين مضطرون في القول بزوال الضياء  
الحاصل بالشمع الاول عند ايقاد الشمع الثاني مع الاول اذ ليس القوة  
المشاهدة في الضياء ح اجتماع لاضواء في الهواء المستضيء لانه اجتماع  
المثلين بل بحصول الضياء الاقوى بمجموع الشمعين بعد زوال الضياء

الحاصل بالشمع الاول مع انه غير زائل عند ايقاد الثاني بداهة لكنها بداهة  
الوهم لا بداهة العقل عندهم فكذا الكلام ههنا وبهذا يظهر اختلال  
ما ذهب اليه صاحب لمواقف من ان الدليل الثاني ليس لافادة العلم بالمط  
بل لافادة العلم بوجه دلالة الدليل الاول وفائدة تكثير الادلة زيادة  
الاطمينان بتعاضد الادلة وتبعه المص في شرح المقاصد لان الدليل الثاني  
ان لم يقد قوة فيما افاده الاول فلا يحصل الاطمينان ولا معنى للمعاضد وان  
افاد تلك القوة اما باجتماع المثلين كما يقوله المعترلة في حصول السواد  
بمراتب الغمس في دن الصغ او بزوال اللون الحاصل في الغمس الاول  
وحصول اللون الاقوى بدله بالغمس الثانية لزيادة الاستعداد كما يقوله  
المحققون ويمكن دفع النقص بالتعريف الثاني بما ذهب اليه المحققون  
من ان العلم بوجه الشيء ليس علما بذلك الشيء حقيقة بل هو علم بذلك  
الوجه فالمط بكل تعريف في الحقيقة مغاير للمط بالآخر فيكون التعريف  
الثاني والثالث لتحصيل المجهول ويمكن دفع الكل بان اطلاق النظر على  
ما بعد النظر الاول مجازي لا حقيقي والتعريف لحقيقة النظر فلا اشكال  
قوله وطردها بالتيهات اي منعها اذا طرد هو المنع ولما كان منع التعريف  
موقوف على صدق الكلية من جانب التعريف وجعه على صدق عكسها  
والكل سموا بالمنع طردا والجمع عكسا ولم يعكسا لثلا يفوت المناسبة بين معنى  
الطردها للوعى والغرفي يعني ان التعريفين صادقان على الملاحظة والترتيب  
الاختياري بين الواقعين في التيهات مع انها ليسا من افراد النظر عرفا  
لاختصاصه والتعريف قيل عليه ان التيهات لازالة خفاء المعلوم في الجملة  
بالعلم المط لا لاصل ذلك العلم الحاصل فلا يكون لتحصيل المجهول فلا  
يصدقان على شيء منها والجواب ان التيهات قسمان قسم يترتب عليه ازالة  
الخفاء وقسم يترتب عليه اصل العلم من غير توقف عليه اذ يجوز ان يكون  
الشيء تيهيا وان يكون مجهولا فالنقص ههنا بالقسم الثاني لا بكل من  
الصحيح ومن ههنا يعلم اختلال ما سلف من الش من اجل التوقف

في مفهوم النظرى والبديهي على معنى الترتيب لانه يوجب كون التنبهات  
ادلة وتعرفات وهو فاسد واختلال ما قيل في دفع النقض المذكور من  
ان المراد من المجهول الكامل الفريق في الجهالة بحيث يتوقف حصوله  
على الملاحظة او الترتيب لانه يوجب استبعاد التوقف في مفهومى  
البديهي والنظرى مع انه غير مرضى عند الشق قطعاً فانه يستلزم وقوع  
البش فيما هرب بناء على ان قولهم ما يترتب على النظر وما يتوقف عليه  
متحيدان في المسأل ح ويمكن دفع النقض المذكور بمنع اختصاص النظر  
بالدليل والتعريف لجواز اشتراك بينهما وبين التنبه كيف والنظر  
المأخوذة في معرفة الواجب تعالى وسفالة اعم من الدليل والتنبه ويؤيده  
حصصهم طرق المعرفة في طرفي النظر والمكاشفة فليأمل قوله وباجزاء  
النظر اى ملاحظة جزء واحد من اجزاء الدليل كالمقدمة الواحدة ومن  
اجزاء التعريف كالجنس وحده وملاحظة متعددة من اجزائها كالجنس  
والفصل البعدين وكاجزاء مقدمة واحدة ويترتب ذلك المتعدد مع  
ان شيئاً من الملاحظتين والترتيب المذكورة ليس بنظر وفيه  
ان تعريف المص شهادة صدقه على التعريف بالمفرد مبنى على كون  
النظر مشتركاً بين الكل والجزء كالماء والقرآن كما يؤيده تقسيم الموصّل  
الى القريب والبعيد والابعد قوله ويترتب الطرفين اى طرفي المدعى وبما في  
ضمنه من الملاحظة فتعريف المص منقوض بملاحظة التعريف والتعريف  
المشهور بترتيبها ولا يمكن التخلص عنه بان المتبادر من المجهول هو  
المغايرة لذلك الملاحظ والامور المترتبة مغايرة بالذات لان ذلك فاسد يستلزم  
خروج الحد الثام المتحد مع الحدود بالذات مع ان الوقوع واللاوقوع مغايران  
لطرفين بالذات محوله الى زيادة تكلف فيهما اى في حقيقتهما سواء  
كل تكلف في ذاتهما كما في وجهيهما لدفع النقض باجزاء النظر وترتيب  
الطرفين بان المتبادر من الملاحظة والترتيب لغرض المجهول ان يكون  
الملاحظ والمرتب سبباً يؤيد اليه كما يؤيده الاكتساب بالنظر ولا شيء من اجزاء

النظر وترتيب الطرفين بمؤد وموصل قريب ولدفع النقض بالتنبهات  
بان المراد من المجهول هو المجهول الكامل الفريق في الجهالة او كان تكلفاً  
في افراد النظر كما في التوجيه لدفع النقض بالنظر الثاني والثالث بان اطلاق  
النظر عليهما ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز وذلك ان تحمل على  
معنى زيادة تكلف في ذاتهما وتحمل مراده على دفع النقض عكساً بان المراد  
من تحصيل المجهول هو تحصيل اصل العلم بالمجهول التعريف اوقوته  
بالتعاضد كما ذهب اليه المص وصاحب المواقف او باجماع الامثال  
كما ذهب اليه المعتزلة او بان المراد من المجهول هو المجهول بوجه ما  
لا من كل وجه والنظر الثاني والثالث يفيد ان وجهها مجهول لا كما اشترط  
ومما اورده الفاضل العصام على طرد تعريف المص انه صادق على  
ملاحظة المبادئ المرتبة المعطومة سابقاً كما اذا كان الجسم الضاحك  
معلوماً بهذا الترتيب سابقاً فيلاحظه النفس قصد التحصيل الانسان  
ولم يقل احد بوجود الفكر من غير ترتيب في غير النظر في المفردات انتهى وانت  
خير فانه حدس مجامع للحركة الاولى بناء على ان النفس في اثناء الحركة  
الاولى صادفت مبادئ مرتبة للانسان وقد عرفت اندفاعه بان تلك الصورة  
مشتملة على النظر في الحركة الاولى وعلى الحدس بدل الحركة الثانية  
كما لا يخفى قوله المص وقد يقع فيه اى في النظر او في الاكتساب به  
او تحصيل المجهول وعلى التقادير فالمراد وقوعه في جانب التصور  
والتصديق ليثبت الاحتياج الى كلا القسمين من المنطق والقاء في قوله  
فاحتج الى قانون آه للتفريع على المقدمات الاربعة المقدمة والمخصص  
بان الحاجة اليه كما كان العلم منقسماً الى التصور والتصديق وكل منهما  
منقسم الى الضروري والنظري ونظري كل قسم مكتمل من ضرورياته  
والخطأ واقعاً في اكتساب كلا الجانبين فاحتج الى القانون العصام  
منه وذلك القوانين من بين القوانين المنقولة هو المنطق ينتج من غير  
المتعارف انه كما ثبت هذه المقدمات فاحتج الى المنطق لكن ثبت تلك

المقدمات ينتج من الاستثنائي انه احتيج الى المنطق وهو المطر قوله  
لفظان مترادفان اي فيكون تفسيره بالقاعدة تعريفا لفظيا لما في القانون  
من الابهام لان لفظة القاعدة عربية بخلاف القانون ولم يلتفت الى حل  
القاعدة على معنى القضية كما قيل لانه ارتكاب تجاوز من ذكر الخاص واردة  
العام من غير احتياج اليه مع انه لا ضرورة في عدول الش عن القضية نعم  
ربما يتوهم ذلك التجوز ماشاع في القنون من اشتغالها بحسب الظ على  
شرطيات وجزئيات فلذا احتاج الش الى توصيفها بالوصف الكاشف  
عن المراد تبيينها على ان تلك الجزئيات والشرطيات مؤلفة بالجمليات  
الكليات ولذا قال الشيخ الرئيس مهملات العلوم كليات ومطلقاتها  
ضروريات قوله وصف كاشف لا يخصص اذا القاعدة قضية  
كلية آه فيكون ذلك الوصف فصلا للقاعدة او خاصة لازمة لها فلا يكون  
وصفا مخصصا بل كاشفا عنها صالحا للتعريف لها جامعا ومانعا  
لان القاعدة صادقة على السوالب الكلية ايضا فلذا يوزع على المص والش  
فيما بعده بانه وجب عليهما تقييد القانون بالموجبة اذ القانون المرادف  
للقاعدة صادق على تلك السوالب ايضا وفي بعض النسخ اي القاعدة  
قضية كلية آه وهو تغيير النسخين والصواب هو الاول اذ لابد من تعليل  
دعوى الوصف الكاشف وايضا لوجه لاعادة القانون في التفسير  
وما قبل انما فسرنا ثانيا لدفع ما يتوجه على دعوى الوصف الكاشف  
من ان الوصف الكاشف للشيء يجب ان يكون حده ومجرد ذلك الوصف  
لا يكون حدا لهما فاجاب بانه مع القضية المقدرة وصف كاشف فلفظ الفساد  
قوله فيخرج منها الشرطية الكلية اي اذا كان الموضوع معتبرا  
في تعريف القانون فيخرج الشرطية الكلية اذ لا يستنبط منها احكام  
جزئيات موضوع نفسها حيث لا موضوع له ولا احكام جزئيات موضوع  
طرفها وانما يستنبط منها احكام جزئيات اوضاع مقدمها من الاستثناء  
والفساد مثلا لان قولنا كما كان الايمان حادنا بالبيان والمشاهدة لم يصح

عند الشرع يستنبط منها وضع معين بان يقال اذا احدث الايمان  
عند طلوع الشمس من مغربها كان حادنا بالمشاهدة وكما كان حادنا  
بذلك شاهدنا لم يصح ينتج انه اذا كان حادنا عند ذلك لم يصح شرعا  
واما الشرطية الجزئية فيخرج مع الجملة الجزئية بقيد الكلية في الجملة  
السالبة في القاعدة والقانون اذ يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها  
ايضا كقول الطيب هذا انسان جيد الاخلاق ولا شيء من الانسان كذلك  
يحموم فهذا ليس بحموم مع ان تلك السالبة ليست من مسائل شيء  
من القنون كالشرطية الكلية فوجب على المص والش تقييد القانون  
بالموجبة ليكون مانعنا من تعريف المنطق مانعا عن الاغيار  
التي هي مجموع القوانين المشتملة على السالبة الكلية من غير تأويلها  
بالموجبة او مجموع الادراكات بها او الملكات الخاضعة منها قوله لما تقرر  
آه اي مسائل كل فن حليات موجبات كليات لانهم بحثوا في كل علم  
عن العوارض الذاتية لموضوعه الثابتة لذاته اولساويه بان يحملوا عليه  
او على نوعه واحدا من تلك العوارض او نوعه ولا يمكن البحث بهذا  
الطريق الا في الجمليات الموجبات وانما اختاروا الحليات على الشرطيات  
لان العرض الاصيل من تدوين العلوم معرفة حكم كل فرد من الموضوع  
لا حكم كل وضع من اوضاع المقدم مع ان الجملة احصر واسهل في الاستنباط  
ولما كونها كليات فلو قوعها كبرى الشكل الاول في الاستنباط فوجب  
اعويل الشرطيات الواقعة في مسائل القنون بالجمليات والجزئيات  
المهملات بالكليات بالتقييد والتخصيص والسوالب بالمعدولات وما يقال  
في الموجبات السالبة المحمول فقيه نظر اذ لما لم يقتض صدق الموجبة  
السالبة المحمول وجود الموضوع كالسالبة كما تقرر كان المحمول السالب  
من موضوع الفن فلا يكون من العوارض الذاتية وسيصرح به الش  
في الاخير على مذهب المجوزين لكون العرض الذاتي للشيء اعم  
من المرادهم من الكليات اعم مما في حكمها من الشخصيات لان اكثر

مسائل علم الكلام شخصيات وانهم لم يقيدوها بما يخرج الكواذب  
لان القوانين اعم منها بشهادة ان فقه المذاهب الاربعة من الفنون مع  
ان الصادق فقه واحد منهم لالكل المناقض بعضها بعضا ولا يخرج  
الكليات البديهية مثل قولهم كل شكل اول مستجمع الشروط موصل  
لانها مندرجة في القوانين ايضا والالم يثبت الاحتياج الى المنطق بوجه  
لا يمكن ثبوت جميع المطالب بالاشكال البينة الاتحاج ولذا ينو ان بعض  
اجزاء المنطق يدعى كاتحاج الشكل الاول وبعضها نظري كاتحاج  
الاشكال الباقية قوله ولك ان تريد آه يعني ان المشهور في تعريف  
القانون قضية كلية يستنبط احكام جزئياتها منه باضافة الجزئيات  
الى القضية ومن البين ان ليس للقضية الكلية جزئ يستنبط منها حكمه  
والا لكانت محمولة عليه وهو بط اذ لا يقال زيد في قولنا جاء زيد مرفوعة  
كل فاعل لا يقال مرفوعة زيد مرفوعة كل فاعل فلا بد من تأويل  
ذلك فلك تقدير المضاف اى جزئيات موضوعها وهو التأويل المشهور  
ويجوز عليه عدم خروج السالبة الكلية كما عرفت ولك ان تحمل الاضافة  
على ادنى الملازمة لنكتة هي ان يراد بالجزئيات جزئيات لها زيادة تعلق  
واختصاص كما يقيد الاضافة الالامية والمتبادر من تلك الجزئيات  
هي الجزئيات التي يتوقف صدق القضية على وجودها الخارجى المحقق  
والمقدر ان كانت القضية خارجية وحقيقية والذهنى حال اعتبار الحكم  
ان كانت ذهنية فيخرج كل من السالبة والشرطية من غير حاجة الى تقدير  
الموضوع كما اشتهر ذلك التقدير في تأويل التعريف المشهور باضافة  
الجزئيات الى الموضوع وفيه ان المجاز العقلي في الاضافة ليس اول  
من المجاز الخدفي فالصواب محذف قوله من غير حاجة الى آه الا ان يقال  
حل المجاز على العقلي تضمن نكتة مؤدية الى اخراج الاغيار من السالبة  
والشرطية دون جملة على المجاز الخدفي فصاوى العقلي اولى منه  
وصدق الشرطية آه هذا غير كاف في خروجها اذ لا يمكن تقدير الموضوع

بلى الجزئيات اعم من جزئيات الموضوع ومن جزئيات اوضاع المقدم  
فجرد ذلك لا يبين خروجها لجوار ان يتوقف صدق الشرطية الكلية  
على وجود جزئيات اوضاع مقدمها اللهم الا ان يقال وجود لوضع  
فرع صدق المقدم وصدق المقدم فرع وجود موضوعه فاذا لم يتوقف  
صدق الشرطية على وجود موضوع المقدم لم يتوقف على وجود اوضاعه  
بالطريق الاولى قوله فعلى هذا يخرج الموجبات السالبة المحمول  
ايضا لانها في حكم السالبة في عدم اقتضاء صدقها وجود الموضوع  
في الخارجيات والحقيقات بخلاف الموجبة المعدولة المحمول  
نعم لا يتم عدم الاقتضاء في الذهنيات بناء على ان الموجبة السالبة المحمول  
موجبة ذهنية يستدعى وجود الموضوع في الذهن كما سيحققه الش المحقق  
وعلى هذا ايضا لا يتجوز على المص انه لا بد من تقييد القانون بالموجبة ونحن  
نقول ان خير بان ما ارتكبه من التأويل بعيد اذ لا يستفاد من الجزئيات  
التي لها زيادة تعلق بتلك القضية كما دل عليه الاضافة ان يكون تلك  
الجزئيات بحيث يتوقف صدق القضية على وجودها فارادة ذلك من غير  
قرينة تدل عليه تعقيد معنوى يجب حفظه لتعريفات عن امثاله والحق  
ان التأويل بتقدير الموضوع بقرينة ان الجزئيات لا يكون الاموضوعها  
فتخرج الشرطيات عن القانون دون السوالب الكلية وما اورده على المص  
مدفوع بان المتبادر من القانون ان يكون من القوانين المدونة وهي  
الموجبات وايضا التقييد بالعاصم مجرى مجرى التقييد بالموجبة اذ العاصم  
هي الموجبات دون السوالب وفيه ما فيه قوله والظمن الاستنباط  
آه يعني ليس المراد منه مطلق الاستخراج ولو كانت الاحكام المستخرجة  
بقرينة مستغنية عن الدليل والتنبيه بل الظان المراد منه تحصيل معرفتها  
بالتكامل اما بالدليل المؤلف من تلك القضية الكلية مع الصغرى سهلة  
الاستدلال ان كانت نظرية او بالتنبيه المؤلف منهما المحصل لاصل المعرفة  
بالتكامل ان كانت بديهية خفية كافي قولهم كل شكل اول موصل



فان احكام جزئيات موضوعها وان كانت بديهية تحكم نفسها كما صرح به الشريف المحقق في حواشي المطالع الا انهما بديهية خفية بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة من اوساط الناس فلا يخرج تلك القاعدة وامثالها عن قوانين المنطق وان سبق الى بعض الاوهام هذا هو المستفاد من كلام بعض المحققين في حاشية الشمسية ونحن نقول لاحاجة الى ذلك اذ ليس قولهم كل شكل اول موصل على اطلاقه بل مرادهم ان كل شكل اول مستجمع للشرائط فهو موصل وهو ظ وربما يقع الشبهة في كون الصورة المعينة شكلا ولا جامعا للشرائط ونحتاج في ازالتهما الى دليل او تنبيه فادا كانت تلك الصورة شكلا اول جامعا لها في الواقع فلا يحصل العلم بانها جامعا ما لم يستنبط بضم تلك الصغرى بعد اثباتها الى تلك القاعدة فلا يكون احكام جميع جزئياتها بديهية مستغنية عن الدليل والتنبيه لان عنوان موضوعها صادق على ما هو شكل اول مستجمع في الواقع لاعلى ما هو كذلك في علمنا وكذا الكلام في كل نار حارة لان عنوان النار صادق على ما هي نار في الواقع سواء علمنا كونها نار كافي النيران المحسوسة او لم نعلم كافي النيران المستورة تحت سائر فلا يكون احكام جميع جزئياتها بديهية مستغنية عنهما فانك اذا اشترت الى النار المستورة بان تقول هذا محرق تحتاج الى استنباط بان تقول لانه نار محرقة وتحتاج الى اثبات الصغرى بالانار المشهورة فلا ينطبق التمثيل الاثني للمثل الا ان يقال التمثيل مبني على انها البست قانونا بالنسبة الى احكام الجزئيات المستغنية عنهما وان كانت قانونا بالنسبة الى احكام الجزئيات الغير المستغنية بناء على ان قولهم يستنبط منها آه مشعر بقيد الحثية يعني انها قانون من حيث تستنبط منها تلك الاحكام لامطلقا بل نقول لابد من ملاحظة تلك الحثية ليخرج القضايا الكلية التي تستنبط منها تلك الاحكام المساوي موضوعها والاعم منها ايضا كقولنا كل انسان ضاحك فانها كما يستنبط منها ضاحكنا وبعين زيد وعمر وغيرهما كذلك يستنبط منها ضاحكنا كل كاتب وبعض

الحيوان

الحيوان بان يقال كل كاتب او بعض الحيوان انسان وكل انسان ضاحك مع ان تلك القضايا الكلية لا تسمى قانونا عندهم بالنسبة الى احكام المساوي والاعم بل بالنسبة الى احكام جزئياته الاضافية قوله بان يجعل كبرى لصغرى اى يستنبط تلك الاحكام منها بهذا الطريق على حسب ما يقتضيه القواعد المنطقية فلا يتجه ان الظن من استنباطها من تلك القضية الكلية ان يكون الاحكام المستنبطة موافقة لحكم تلك القضية الكلية من كل وجه ويؤيده تعريفهم القانون بحكم كلي منطبق على جميع جزئياته مع ان حكم النتيجة لا يوافق حكم الكبرى في الجهة فيما اذا كانت الكبرى احدى الوصفيات الاربع فيلزم خروج القانون الذي هو احديها كقول الفقهاء كل مصل يحرم عليه العمل الكثير المفسد للصلوة مادام مصليا لادائما فانها مشروطة او عرفية خاصة اذا استنبط منها حكم زيد بان يقال زيد مصل بالفعل وكل مصل يحرم عليه ذلك العمل مادام مصليا لادائما يحصل الوجودية اللادائمة لا لمشروطة ولا العرفية كما تقرر في باب المختلطات قوله سهلة الحصول قال الشريف المحقق في حاشية المطالع وصف الصغرى بكونها سهلة الحصول لانها من قبيل حل الكلي على ما هو جزئي له انتهى ورده الش المحقق بان حل الكلي على جزئياته كثيرا ما لا يكون سهلا بل نظريا عريفا فيه ثم رجع كون ذلك الوصف وصفا مخصصا مخرجا للصغرى العريفة في النظرية كافي قولهم كل عالم بذاته مجرد عن المادة اذ يستنبط منها مجرد النفس الناطقة بان يقال النفس عالم بذاتها وكل عالم بذاته مجرد ووافقه الصدر الشيرازي في ذلك وانت خيرا بان تخصص بعض القوانين بما يكون الصغرى فيه غير عريفة في النظرية من غير تخصص وما اورد وعلى الشريف مدفوع لان مراده ان وصف سهلة الحصول كناية عن كون موضوعها اخص من موضوع القانون ليخرج الصغرى التي موضوعها مساو لموضوعه او اعم منه كما شربنا وهذه الكناية صحيحة من غير حاجة الى تسمية واصطلاح

في إطلاق سهلة الحصول كما وهم وذلك لان ملاحظة الفرد الواحد  
الملتفت اليه في ضمن عقد الوضع من عقدي القانون اسهل من ملاحظة  
كلى آخر غير ملتفت اليه في ضمن شيء من العقدين فيكون عقد الصغرى  
من ذلك الفرد وعنوان موضوع القانون تركيبا له من الاجزاء  
المادية الحاضرة عند العقل وهو اسهل مما لم يحضر مواده فبعد  
حصول القانون يكون تلك الصغرى سهلة الحصول وان كانت  
عريقة في النظرية فراد الشريف من الكلى المحمول هو الكلى المعهود  
الذى هو عنوان موضوع القانون قوله كفولهم كل نار حارة قبل هذا غير  
مطابق للممثل لان البديهي الاولى ما يكتفيه تصور الاطراف ولا يكتفى  
تصور النار والحار في الحكم بثبوت الحرارة بل لابد من المشاهدة ولذا  
جعلوه من المشاهدات لامن الادليات وليس بشيء لان مراده من البديهية  
الاولية هو البديهية المستغنية عن الدليل والتنبيه كما صرح به وثبوت  
الحرارة لها كذلك وان احتاج الى المشاهدة نعم توجه عليه ما قد تناهينا ويندفع  
بما عرفت قال الشارح كما نشاهده منا آه يعنى ان وقوع الخطأ بديهي  
بالنسبة اليها وجدانا ونظري بالنسبة الى غير ثابت استدل بالان  
يقال لولاها لما تناقض النتائج التي ادى اليها افكارهم واللازم بط قطعاً  
هذا وانت تعلم انه انما يفيد وقوع الخطأ في الافكار التصديقية لا في التصورية  
ايضا وقد عرفت ان ثبوت الاحتياج الى المنطق بكونه موقوف على  
ثبوت وقوعه فيهما اللهم الا ان يقال الخطأ في التعريفات انما يقع من  
الخطأ في الاحكام لان اراد الرسم في موضع الحد لزعم العرض العام جنساً  
والخاصة فصلاً و اراد التعريف الاعم لزعم ان العرض العام فصل  
او خاصة وهكذا فاختلافهم في ان هذا التعريف حد او رسم تام او ناقص  
او اعم او اخص او مساو لا اختلافهم في الاحكام التي هي نتائج افكارهم  
فلو لم يقع منهم خطأ في جانب التصورات لما تناقض تلك النتائج ايضاً  
قوله حاسله يعنى ان قول الش لا حاجة آه بمنزلة بدل البعض من الكلى

الذى هو وقاه التقرير لان الوفاء عبارة عن عدم احتياج الى مقدمة اصلاً  
وسبأني من كلامه ما يدل على انه محتاج الى مقدمة اخرى في اثبات  
التقريب فالحكم بوفاء التقرير ليس مقصوداً اصلياً باعتبار نفسه بل بمجرد  
التنبيه والتمهيد والتوطئة لما هو الحق الاصلى الذى هو عدم احتياجه الى  
هذه المقدمة الحاكمة بعدم كفاية الفطرة دفعاً لما سبق الى بعض الاوهام  
واما حل هذه الجملة على الاستنباط البيانى لبيان الوفاء كما قيل فغير واف  
للبيان كما لا يخفى على ذوى الازهان وحاصل التوهم ان هذا الاستدلال  
يحتاج الى تلك المقدمة اذ لا يتم بدونها وحاصل كلام الش معارضة قوله  
ليس علة كافية لبس مراد المتوهم من العلة الكافية هو الموجبة بذاتها بل  
اعم منها ومن الموجبة بشرط شيء آخر معها لان الفطرة اذا كانت علة  
كافية بمعنى الموجبة بشرط تجريد العقل عن الشواغل المانعة عن  
التحيز لم يثبت الاحتياج الى المنطق لاعمى التوقف عليه كما هو المشهور  
وهو لا يعنى عدم امكان العصمة بسهولة بدونه كادل عليه كلام الش  
فما سبق لان المنطق ايضاً انما يعصم بشرط المراعات القوانينة وتلك المراعاة  
يجوز ان لا يكون اسهل من التجريد المذكور كما لا يخفى قوله اذ بعد اثبات  
وقوع الخطأ الاولى بعد بيانه لما اشار اليه ان وقوعه منا بالوجدان ومن  
غيرنا بالبرهان والاثبات ظاهر في الثانى ولعله قصد التغليب ولا يكتفى ببيان  
مجرد احدهما لان الغرض ههنا اعلام كل شخص احتياج نفسه واحتياج  
غيره الى المنطق ولذا تعرض الش بدليل كل منهما لان ثبوت الخطأ من  
نفس كل شخص بالوجدان دليل احتياج الى المنطق وثبوت من غيره  
بالبرهان دليل احتياج غيره اليه ولك ان تقول الغرض بيان ضرورة  
وقوعه عن كل احد والا لما وقع منه ومن غيره تأمل قوله لا وجه لكون  
آه اى لا سبيل للقطع الى ذلك فلا يمتد عاقلاً يمنع لزوم الاحتياج الى المنطق  
لوقوع الخطأ مستنداً بجواز كفاية الفطرة الانسانية فعلى هذا يندفع  
خطرة الآتى لكن يتجه عليه ان ذلك للزوم انما لا يحتاج الى اثبات عدم

الكافية لو كان مراد المتوهم من كون الفطرة الانسانية علة كافية للتمييز  
كزعمنا علة موجبة لذلك بذاتها من غير شرط شيء معها وقد عرفت ان  
مراده اعم من ذلك فمح يتوجه عليه النظر الاتي بناء على جواز كون الفطرة  
بشرط التجريد عن الشواغل المانعة علة كافية للمنطق بشرط المراعاة  
من غير رجحان احدهما على الاخر بل على جواز ان يكون الفطرة ارجح  
من المنطق بناء على كون التجريد اسهل من المراعات المذكورة وان يكون  
وقوع الخطاء لعدم التجريد المذكور لالكونه ضروريا للانسان في وقت ما  
ولو بعد التجريد فلا يتفرع الاحتياج الى المنطق بشيء من المعنيين الابلعد  
بيان الفطرة ولو بعد التجريد المذكور ليست علة كافية في التمييز والعصمة  
بل وقوعه ضروري له في وقت ما والا لم يقع من المجتهدين بقدر وسعهم  
وقوعا شايعا واللازم بط وجدانا وريانا اللهم الا ان يقال كلام الش مبني  
على حمل وقوع الخطاء في كلام المص على الوقوع الضروري بناء على ان  
مطلقات العلوم ضروريات او على تبادره في اثبات الاحتياج بمعنى التوقف  
اي يقع الخطأ من الانسان بالضرورة في وقت ما كما نشاهده متابعه صرف  
مقدورا ومن غير ما والامتناع من النتائج بعد صرف مقدورهم فبعد ثبوت  
وقوعه الضروري للانسان لا نجد مانعا يقول يجوز ان يقع بالضرورة  
مع كفاية الفطرة فان كفاية الفطرة تستلزم عدم كون وقوعه ضروريا  
لزوما بينما فيؤدي ذلك الى تجويز النقيضين ولا يصدر من عاقل فافهم  
قوله وفيه نظر لانه ان اراد بقوله انه لا حاجة آهانه لا حاجة الى اثبات عدم  
الكفاية بدليل اخر غير وقوع الخطاء مطلقا او شا باقسام لكن على هذا  
لا يصح معارضة التوهم المذكور لان مراد المتوهم انه يحتاج الى اثباته بدليل  
ما واما احتياجه الى اثباته بدليل اخر غير وقوع الخطاء فما لا يذهب اليه  
وهم اصلا فضلا عن وهم هذا المتوهم فلو جعل رد المثل ذلك يكون رده  
قليل النفع والجدوى ولا يصدر مثله عن الش المحقق فلا بد ان يحمل مراده  
على رد التوهم الاول فمح يتوجه عدم صحة المعارضة وان اراد انه لا حاجة

الى اثباته بدليل اصلا فذلك مم منعا راجعا الى دليله بان يقال ان اريد  
ان وقوع الخطاء كاف في استلزامه الاحتياج الى القانون العاصم استلزاما  
بحسب نفس الامر فذلك على تقدير تمامه غير مفيد اذ قد يحتاج الحكم  
بالاستلزام النفس الامر الى اثبات مقدمة معينة وان اريد ان وقوعه كاف  
في استلزامه ذلك بحسب الذهن اي في الحكم بذلك الاستلزام فذلك مم  
لجواز ان يكون ذلك الاستلزام نظريا يحتاج الى اثبات تلك المقدمة ولو بهذا  
الدليل لاسيما بالنسبة الى القاصرين من اوساط الناس الذين كان اثبات  
الاحتياج الى المنطق بالنسبة اليهم وقد عرفت ان مرادهم هو الثاني  
وان محذوره مندفع بان مراده من وقوع الخطاء هو الوقوع الضروري  
في وقت ما ولا يتجه عليه ان الضرر لا يثبت بالدوام فضلا عن الوقوع  
الشائع فاطنك بمطلق الوقوع لان ثبوت الضرورة ههنا ليس بمطلق  
الوقوع او الشروع بل بالوقوع والشروع بعد صرف المقدور كما اشرنا  
قوله ولزومه منه آه اعا عطف على وقوع الخطاء بمعنى لزوم الوقوع  
من عدم الكفاية اي ان ذلك الوقوع ناش من عدم الكفاية فقط  
لان مطلق الوقوع لا يكون دليلا على عدم الكفاية الا اذا كان من اثاره  
المتخصصة به او بمعنى لزوم عدم الكفاية من الوقوع ليكون الوقوع اشارة  
الى واضعة القياس الاستثنائي واللازم الى شرطية بان يقال كلما وقع الخطاء  
لزم عدم الكفاية لكنه وقع فثبت عدم الكفاية فيصح التفرع المذكور  
ويطل الاستناد يجوز الكفاية في منع التفرع المذكور واما عطف على عدم  
الكفاية عطف تفسير اي الى اثبات لزوم عدم الكفاية من وقوع الخطاء  
بل على ان الكلام في التفرع واللازم وهو لا يتوقف على اثبات عدم الكفاية  
في نفسه بل على اثبات لزومه له بان يقال كلما وقع الخطاء لم يكن الفطرة  
كافية ومضى لم تكن كافية احتيج الى المنطق اما الصغرى فلقول الش  
في الطلاق من انه لو كفت لم يقع الخطاء فانه يتعكس الى تلك الصغرى بعكس  
التي هي فيجوز ان يكون لا يلا عليها واما الكبرى فلما هي من الطريقتين

ولك ان تقول هو عطف على عدم الكفاية بمعنى لزوم الاحتياج الى المنطق  
من عدم الكفاية ليكون اشارة الى ذلك التفرع محتاج الى اثبات تلك  
الكبرى باحدى الطريقين الاتيين فلم لا يجوز ان يحتاج الى اثبات عدم  
الكفاية ايضا قوله واعلم ان منهم آه لا يخفى ان محل هذا الكلام  
هو الحاشية المتعلقة بالجواب الاتي من الش المذكور بقوله قلت وقوع  
الخطا بالفعل يستلزم آه ولعل تقديمه الى هذا المقام تأييد نظره السابق  
عما اشرنا من ان ذلك التفرع نظري محتاج الى اثباته باحدى الطريقين الاتيين  
فليكن محتاجا الى اثبات عدم كفاية الفطرة ايضا وقد يقال هو اعتراض  
على المص حيث فرع الاحتياج على مجرد وقوع الخطا من غير ادعاء عدم  
بدهة الافكار مع انه لا بد منه وفيه انه عين الاعتراض الذي ذكره الش بقوله  
فان قلت آه على انه لا يقتضي تقديمه الى هذا المقام قوله ان معرفة  
صور الافكار آه اي الحكم بصحتها او فسادها لبس بديهي والا  
لما وقع الخطا فيها وليس المراد من معرفة صورها وموادها  
تصورها والتصديق بذوات القضايا المأخوذة فيها اذ المميز بين الصحيح  
والفاسد هو معرفة الصحة والفساد وفس عليه جميع ما يأتي في هذا البحث  
قوله وتبعه الحشوي والاستلزام الذي ادعاه مستفاد من قول  
المدعي والا لما وقع الخطا فيها فانه يعكس الى انه كلما وقع الخطا فيها  
لم يكن بديهية فظهر الاتباع قوله واعتراض عليه بعض المحققين  
آه هو العلامة الرازي في شرح المطالع بان تلك المقدمة يعني بدهة جميع  
تلك الطرق والمواد مع عدم تمامها في ذاتها اي مع قطع النظر عن كونها  
ما يتوقف عليه هذا الدليل او لانه على ان الاستدلال عليها بوقوع الخطا  
فيها غير تام لجواز وقوع الخطا في البديهيات الخفية كما يشير اليه الش  
في الحاشية وبه يدفع ما قيل في كلامه منسحة اذا لم يمس المقدمة الغير التامة  
عند شارح المطالع هي المستدركة عنده بل المستدركة عدم بدهتها  
وغير التامة ما ذكر في بيانها من قوله والا لما وقع الخطا فيها قوله

مستدركة

مستدركة في البيان قال الشريف في بيان مراده هناك وذلك لانه قد علم  
ان كل مطلوب لا يمكن ان يكتسب من اي ضروري فرض بل لابد  
في اكتسابه من ضروري مخصوص وطريق معين يتوقف صحته على  
شرائط مخصوصة وبذلك ثبت الاحتياج الى المواد والطرق والشرائط  
التي يتوقف عليها اكتساب المطالب النظرية وهذا هو الاحتياج  
الى المنطق فلا حاجة الى المقدمة القائلة بان العلم بتلك الطرق والمواد  
والشرائط لبس ضروريا انتهى وتلخيص الاعتراض على ما يستفاد  
من شرح المطالع ان تلك المقدمة انما يحتاج اليها في اثبات الاحتياج  
الى تعلم المنطق لافي اثبات الاحتياج الى نفسه لانه ثابت بدونها لمجرد  
وقوع الخطا قوله وقد اجاب عنه المحقق آه تلخيص جوابه ان تلك  
المقدمة انما تكون مستدركة لو كان الاحتياج الى المنطق عبارة عن الاحتياج  
الى معرفة تلك الافكار الجزئية وليس كذلك بل هو عبارة عن الاحتياج  
الى معرفة القضايا الكلية فبعد ثبوت الاحتياج الى معرفة الافكار الجزئية  
يحتاج ثبوت الاحتياج الى معرفة الكليات التي هي المنطق الى احد  
الطريقين الذين يتوقف احدهما على تلك المقدمة وذلك لان تلك الافكار  
الجزئية على تقدير كونها بديهية او قليلة محصورة لا يمس الحاجة الى تلك  
الكليات قطعا وانما عس اذا كانت نظرية او كثيرة غير محصورة وتلخيص  
الاستدلال على ما ينه الشريف اما بقياس اقتراني مشرطي بان يقال كلما  
وقع الخطا في الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى معرفتها وكما لزم  
ذلك لزم الاحتياج الى المنطق لانه كلما وقع الخطا فيها لزم الاحتياج  
الى المنطق لكن المقدم حق اما الصغرى فظنة واما الكبرى فلا حدى  
الطريقين واما بقياسين استثنائيين بان يقال كلما وقع الخطا في الافكار  
الجزئية لزم الاحتياج الى معرفتها لكن المقدم حق فكذا التالي ثم كلما  
وقع الخطا في الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى المنطق لكن المقدم حق  
فكذا التالي اما حقيقة المقدم فلما تقدم واما الشرطية فلا حدى الطريقين



هذا واقول حل مراد العلامة الرازي على الاشتباه بين الاحتياجين سواء  
ظن به بل الظاهر انه حل البدهة المنفية عن الافكار الجزئية على مطلق  
البدهة وذهب الى ما يذهب اليه الش من ان العلم البقي بالجزئيات  
من قبل الكليات اصون للذهن ولو كانت تلك الجزئيات بدهييات خفية  
فلا يتوقف ثبوت الحاجة الى المنطق على نظرية تلك الافكار الجزئية  
بل على عدم بداهتها الاولى لا يقال بمجرد الاصولية لا يثبت الاحتياج  
والتوقف بالمعنى المشهور لا نقول لبس الغرض اثبات الاحتياج الى المنطق  
في مطلق العصمة الكاملة وستعرف انه يثبت بمجرد الاصولية على  
ان الاحتياج اعم من التوقف كما سلف فيثبت بمجرد اسهلية العلم البقي  
بها من قبل الكليات قوله فالعلم بخصوصياته آخذ التفسير ههنا  
دليل قوي على ان مرادهم من الاحتياج ههنا اعم من التوقف كما عرفت  
انما فتح يتوجه على الشريف والمحشى ما قدمناه قوله فلا بد من العلم  
بها على سبيل الاجمال اى على تقدير الاحتياج الى معرفتها تفصيلا ليكون  
تعريف الكبرى الشرطية التي قصد بيانها بالطريقين قوله الا  
ان الطريق الثاني يعنى نعم برهان تلك المقدمة غير تامة في نفسها فلا يكون  
الطريق الاول المشتمل عليها وافيا بخلاف الطريق الثاني قوله فكان  
العدول آه هذا من كلام المحشى لا من كلام الشريف لكنه مراده اعتراضا  
على صاحب المطالع ويتضمن الاعتراض على الش ويندفع بعد قوله  
وفيه نظر معارضة للشريف بدليل ان بعض مقدمات الطريق الثاني  
ايضا غير تامة فلا يكون العدول اليه اولى قوله فانه انما يتم اذا كانت  
آه تلخيص ان اريد ان الافكار الواردة على المفكر الواحد غير منحصرة  
في عدد يتعسر العلم بها تفصيلا او يتعذر فهو لا يمنع لانها منحصرة في عدد  
ويسهل علمها تفصيلا كل في وقت وروده وان لم يسهل معرفة جميعها  
تفصيلا في وقت واحد وان اريد ان الافكار مطلقا غير منحصرة في عدد  
فيسلم لكن لا يتفرع عليه احتياج احد الى المنطق لان كل احد

من المفكرين انما يحتاج الى معرفة الافكار الجزئية الواردة عليه لا على  
غيره وحيث لم يؤخذ في هذا الطريق عدم بداهته تلك الافكار  
الجزئية فيموزان يكون جميعها بديهية عند كل متفكر فلا يحتاج  
الحاجة الى معرفتها تفصيلا الى العلم بها اجالا بخلاف الطريق الاول  
اذ لم اخذ فيه عدم بداهتها فالحاجة الى معرفتها تفصيلا يحتاج  
الى العلم بها اجالا منحصرة كانت اولا قوله فلذلك احتار آه  
اى لكون الثاني غير واف مع امكان اتمام الاول اختصارا الاول فلا يتجه ان  
عدم تمام الثاني ايضا لا يكون علة مرجحة لاختيار الاول بل لترك الثاني فقط  
ولك نقول الاختيار متضمن لحكمين احدهما ترك الثاني والاخر هو التوجه  
الى الاول فاذا ذكره علة الاول وعلة الثاني مستفاد من قوله واثار الى اتمام  
آه وان نقول انما يتجه ذلك لو لم يكن قوله واثار آه اشارة جلة حالية عن  
ذلك بل معطوفة على جلة اختار وليس كذلك لا يقال لبس ما اختاره الش  
هو الطريق الاول من طريق الشريف بل طريق ثالث لان البدهة  
المنفية جعلها الشريف في الطريق الاول على مطلق البدهة كما دل  
عليه قوله بل نظريا حاصل من الكليات المشتملة عليها وجعلها الش على  
البدهة الاولى كما سبظهر لا نقول مراده اختار الطريق الاول في النظر  
او نقول لما لم يصح الطريق الاول من الشريف لا بما ذهب اليه الش اتحد  
الطريقان قوله ويمكن اتمام الطريق آه اعتراض على الش بانه لا وجه  
لترجيح احد الطريقين على الاخر نصرة للشريف المحقق لكن تصدره  
بعبارة الامكان المشعرة بنوع الضعف بآه نوع اياه لان نوع القوة والضعف  
كاف في الترجيح الان يقال ان تلك العبارة اشارة الى الجواب قوله  
في حصول القدرة التامة آه تلخيص اتمام اثبات المقدمة المهمة بتحرير  
الدليل والمدعى بان المراد من الافكار الغير المنحصرة هي الافكار التي  
من شأنها ان ترد على المفكر الواحد لا الواردة بالفعل ومن الاحتياج الى  
المنطق هو الاحتياج اليه في حصول القدرة التامة على اكتساب النظريات

قبل الشروع فيها الا في مجرد العصمة ولا شك في ان تلك الافكار غير منحصرة  
وان القدرة التامة على تمييز صحيحها عن سقيمها قبل الشروع فيها انما  
تحصل بمعرفتها اجمالا وهو المنطق فلا اشكال في المقدمة ولا في التفرع  
هذا واقول فيه بحث من وجوه اما اولها فلان اللازم لوقوع الخطاء  
في الافكار الجزئية هو الاحتياج الى معرفتها العاصمة مطلقا سواء كانت  
تلك المعرفة مسبقة بالقدرة التامة او لا فان قيود الاوسط من اقتراحي  
الشرطي الذي اشار اليه الشريف بقيد المسبوقه بها فلا يمتنع صغره  
والا فلا يمتنع كبره اذ لا يحتاج الى الكليات الا في معرفة الافكار المسبوقه  
بالقدرة التامة لا في معرفتها مطلقا اللهم الا ان يقال معرفتها المسبوقه  
بتلك القدرة اصون عن الخطاء وهذا القدر كاف كما سيذكره الش في اتمام  
الطريق الاول وح تقييد الاوسط بقيد المسبوقه من غير محذور واما ثانيا  
فلان هذا الطريق لما لم يشتمل على تلك المقدمة التي لم يتم بيانها جازان  
يكون جميع تلك الافكار بديهية اولية ومن البين ان لكل احد قدرة تامة  
على معرفة كل واحد من الاوليات قبل الشروع فيها فقولوه ومن البين  
ان هذا القدرة آه محل نظر الا ان يقال هذا الطريق وان لم يكن مبنيا  
على تلك المقدمة الغير التامة لكنه مبنى على مقدمة تامة هي عدم كون جميع  
تلك الافكار بديهية اولية بدليل وقوع الخطاء الشائع فيها واما ثالثا فلانه  
على هذا يكون التعرض يكون تلك الافكار غير منحصرة في عدد  
مستدركا في هذا الطريق لان حصول القدرة التامة على معرفة الافكار  
المنحصرة قبل الشروع فيها انما يكون ايضا بمعرفة جميعها اجمالا اذ لا  
طريق لذلك الحصول سوى تلك المعرفة الاجابية سواء كانت الافكار  
منحصرة في عدد او لا فلا يكون هذا انما للطريق الثاني بل طريقا ثالثا  
ولعله لهذه الابحاث امر بالتفكر وما يتوهم انه امر به للاشارة الى ان القدرة  
التامة قد يحصل بتتبع بعض الافكار او للاشارة الى ان النفس على تقدير  
قدمها يجوز ان تعرف تلك الافكار الغير المنحصرة تفصيلا في ازمة غير

متناهية فليس بشئ اما الاول فلان القدرة التامة على معرفة الكل بتتبع  
بعض الجزئيات انما تحصل بواسطة فيضان الكلية بسبب ذلك التتبع  
من جانب المبدأ الفيض كما قالوا في مثل قولنا كل نار حارة لا بدون فيضانها  
ولذا لم يحصل لنا الجزم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ مع  
مشاهدة ذلك في اكثر الافراد واما الثاني فلانه لا وجه لذلك بعد تحرير المدعى  
بالاحتياج الى المنطق في حصول القدرة التامة على اكتساب النظريات قبل  
الشروع فيها على ان النفس القديمة لا يحصلها في تلك الازمنة من غير خطاء  
في شئ منها بل بالخطاء في بعضها فلا يكون معرفتها بدون الكليات اصون عن  
الخطاء قوله يعني انه لو سلم آه اراد ان كلمة على ليست بتأنيذ بل علاوة و اشار  
بكلمة يعني في التفسير الى انه اراد خلاف الظ من كلامه من ثلثة وجوه  
الاول ان الظ من العلاوة ان يكون تسليما لعدم كفاية الوقوع  
في استلزامه العاصم وليس كذلك والا لوجب ان يقول على ان الوقوع  
الشائع كاف فيه بل هو تسليم للزومه اعني عدم استلزام الوقوع لعدم كفاية  
الفطرة كما هو منشاء التوهم السابق كان المتوهم قام انما بالاحتياج الى اثبات  
عدم كفاية الفطرة لو استلزمه الوقوع لزوما بينا وهو مفرده الش  
بان الوقوع يستلزمه ولو سلم فالوقوع الشائع يستلزمه قطعاً لزوما بينا  
مستغنيا عن الدليل وان لم يكن مستغنيا عن التنبيه عليه بما يتعكس اليه  
بناء على ان قوله لو كفت لم يقع آه يتعكس عكس النقيض الى قولنا كلما  
وقع الخطاء لم تكف الفطرة ونحن نقول العلاوة على ظاهرها لان مراده  
من الشرطية المنعكسة الى ذلك الاستلزام انها ثابتة عند كل عاقل فلا نجد  
ما نعا يمنع استلزام وقوع الاحتياج الى العاصم ويستند بمجاوز كفاية  
الفطرة فلا حاجة الى اثبات عدمها الثاني ان الظ من كلامه ان قد  
التصحيح لها مدخل في الدالة على الشروع كالهئية المضارعية وليس  
كذلك اذ لا مدخل فيها الالهئية واما قد التحقيقية فللدلالة على ان ذلك  
الوقوع الشائع متيقن الثالث ان الظ من اسناده الدلالة اليها انها

ظاهراً في معنى التحقيق والاستمرار مع انهما محازان فيهما فيكون  
 جملهما عليهما بعيداً ولذا صدره المجشي بما يدل على البعد من قوله  
 ولا يبعد لانه بمعنى لا يبعد كل البعد في عرفهم وفيه انه انما استند الدلالة  
 اليهما لقوة القرائن ضرورة ان من يدعى وقوع الخطاء في بيان الاحتياج  
 الى العاصم انما يدعى شيوخه المحقق للطابق للوقع قوله شيوخه  
 فيهما آه اي ولو محازا بمعونة القرائن لما تقرر عند اهل العربية من ان  
 صيغة المضارع لمطلق الوقوع الخالي او الاستقبال اعم من ان يكون  
 شاعياً مستترا على سبيل التجدد وان لا يكون وان قد الداخلة عليها  
 للتقليل فاستعمال الصيغة في خصوص المستمر كافي في قولهم فلان يعطي  
 وكلمة قد في التحقيق كافي في قوله تعالى قديع الله مجازي بقرائن والمراد ههنا  
 ان الخطاء فيه سيقع وقوعاً شاعياً محققاً اذ لا يحتاج الى المنطق الا لدفع  
 الخطاء المستقبل وانت خبير بان كون الوقوع المستقبل محققاً انما يثبت  
 بدليل الوقوع الماضي المحقق فلك ان نحمل مراد الش من الاستمرار  
 على استمرار الوقوع الماضي على ان يكون المضارع مستعملاً في معنى  
 الماضي والعدول عن الماضي الى المضارع للدلالة على استمرار وقوعه  
 فيما مضى والمعنى وتحقق استمرار وقوعه فيما مضى فيستمر فيما يأتي فيثبت  
 الاحتياج الى العاصم فعلى هذا لا يجوز في كلمة قد لانها داخلة على الماضي  
 معنى بقي ان الظكون الش مستدلاً ههنا وما ذكره من حل الهيئة على  
 الاستمرار فن قبيل النكات التي لا عبرة بها في المقام البرهاني لاهل المعقول  
 الا ان يقال المطلب ههنا ظني يكفيه الظن والنكاة معتبرة في المقامات  
 الخطائية كاثبات الاحتياج الى المنطق للترغيب في تعلمه وبهذا يندفع كثير  
 من الحجة الالية كما ستعرف قال الشارح وطوى حديث نظرية  
 المنطق آه قال صاحب الشمسية بعد اثبات الحاجة الى المنطق وليس  
 كله اي مجموع قوانين الاكتساب بديهي والاستغنى عن تعلمه ولا نظرياً  
 والادار او تسلسل بل بعض اجزائه ايضا بديهي والبعض نظري وقال

العلامة الرازي هناك هذا جواب معارضة لدعوى الحاجة الى المنطق  
 ثم اعترض عليه ان هذه المعارضة غير صحيحة لانها انما تنفي الاحتياج  
 الى تعلمه لا الى نفسه فلا يكون مقابلة على سبيل الممانعة اذ يجوز ان يكون  
 بجميع اجزائه بديهي مستغنيا عن التعلم وان يكون محتاجاً اليه في نفسه ومشى  
 اثره الش واقول فيه نظراً لدعوى الاحتياج انما تتم بامر من احدهما  
 ان لا يحصل العصمة بدونه وثانيهما ان تحصل به ومن البين انه اذا كان بجميع  
 اجزائه نظرياً لا يحصل به العصمة بالضرورة وايضاً لما اشتهر بينهم  
 ان مسائل العلوم نظريات يبرهن عليها فيها توهم المعارض ان مثل قولهم  
 كل شكل اول موصل خارج عن المنطق وانما عدت منه تسامحاً لكونه  
 من المبادئ فلا حاجة الى المنطق لا مكان ثبوت جميع المطالب بالاشكال  
البينة الانتاج فاجاب صاحب الشمسية بانها ليست خارجة عن المنطق  
 قال الشارح على الوجه الجزئي لانه على الوجه الكلي لا يخفى ما في هذا التقدير  
 لان معرفة تلك الافكار على الوجه الجزئي ان خصت بما حصلت من غير  
 طريق الاستنباط من المعرفة على الوجه الكلي فلا يخفى بعده لان وقوع  
 الخطاء بالفعل انما يستلزم الاحتياج الى معرفتها على الوجه الجزئي ولو بطريق  
 الاستنباط وان لم تخص بها فلا وجه للتزلل الا ان لان الوجه الكلي لا يكون  
 حاصلاً لذاته بل بواسطة استنباط الوجه الجزئي عنه كما لا يخفى قال الشارح  
 قلت وقوع الخطاء بالفعل آه اثبات للتقريب الممبأنه لما ثبت الاحتياج الى معرفة  
 تلك الافكار على الوجه الجزئي كما اعترفت ثبت الاحتياج الى القانون العاصم  
 لان صور تلك الافكار ومرادها ليست بديهية الصحة او الفساد بل نظرية  
 والحال ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل من جانب الكليات  
 فكما ثبت هاتان المقدمتان ثبت التقريب لكن ثبت المقدمتان  
 اما المقدمة الثانية فبينة في محلها واما المقدمة الاولى فلاه كلمة  
 وقع الخطاء فيها لم يكن بديهية لكن وقع الخطاء فيها فقوله وقع  
 لخطاء بالفعل آه اشارة الى الملازمة من هذا القياس الاستثنائي

وبهذا يظهر ان الش اختلف الطريق الاول من طريق الشريفة ويمكن ان يقال هذا القول منه اشارة الى صغرى قياس اقتراني شرطى مثبت للتقريب بان يقال كلما وقع الخطأ في تلك الافكار لم تكن بديهية بل نظرية ومتى كان كذلك ثبت الاحتياج الى المنطق ينتج انه كلما وقع الخطأ ثبت الاحتياج الى المنطق لكن الاوفق لتقرير السؤال هو الاول قوله اما اولاً آه هذا التردد مبنى على ان البداهة قد تطلق على ما يعم البداهة الاولى وغيرها وقد تطلق على البداهة الاولى فقط بناء على التبادر قوله فعلى تقدير تسليمه قال في الحاشية اى مع انه مم ايضا يجوز وقوع الخطأ في الاوليات بناء على عدم الالتفات او على عدم تصور الطرفين على ما ينبغي انتهى لا يقال الخطأ في النكر يستحيل بدون الالتفات ليه لا نقول بل بس مراده عدم الالتفات الى نفسه بل عدم الالتفات الى الحكم عليه بكونه صوابا او خطأ يعنى يجوز ان يكون فكر فساد بديهى اولى ويأتى به المفكر يزعم الصحة من غير التفات الى كونه فاسدا نعم يتجه عليه ان الكل مدفوع اما الاول فلان العقل لا يجوز ذلك في الافكار التى تعرض على الخصماء فى تناصر المذاهب المتقابلة لان ذلك الغرض قبل الالتفات الى كونه صوابا او خطأ مما لا يصدر عن العاقل واما الثاني فلان المفكر اذا لم يتصور احد طرفي الحكم البديهى على وجه ينبغي لذلك الحكم كان الحكم المذكور محتاجا الى التنبيه بالحد على المحدود فيكون بديهيا خفيا لاجل اوليا فعلم ذلك التصور بنا في البداهة الاولى وان لم تنافى مطلق البداهة على ما قالوا قوله فلا يتم التقريب المراد تقريبا اصل الدليل المسوق لبيان الحاجة الى المنطق او تقريبا الدليل المسوق لاثبات التقريب او تقريبا الدليل المسوق لبيان المقدمة الاولى قوله حتى يحتاج في العلم آه يعنى ان قولهم العلم يقينى بالجزئيات انما تحصل من قبل الكليات لو تم فانما يتم في الجزئيات النظرية لافى الجزئيات البديهية الخفية لاه اذ لا يتوقف العلم بها على استنباطها من تلك الكليات والاهم يكن بديهيات بل نظريات فاثبات الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف

يتوقف

يتوقف على كون تلك الافكار الجزئية نظريات ولا يشافيه ما سبق منه من تعميم الاستنباط في تعريف القانون من طريق النظر والتنبيه لان غاية ذلك التعميم ان لا يكون بعض القوانين محتاجا اليه وهو لا ينافى اشتراط القانون المحتاج اليه بكون الاستنباط بطريق النظر كما لا يخفى مع ان ذلك التعميم مما لا بد منه في تبين جواب الش حيث يعمم العلم يقينى بطريق النظر او بطريق التنبيه كما يحى قوله واما ثانياً آه هذا التردد مبنى على ان المراد من قوله عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد هو السلب الكلى السالب لبداهة جميع الافكار التصورية والتصديقية اورفع الایجاب الكلى المحتمل لسلب البداهة عن احد النوعين فقط كما ان التردد الثالث مبنى على انه السلب السالب للبداهة عن كل صورة ومادة اورفع الایجاب الكلى المحتمل لسلب البداهة عن احدهما وكذا التردد الرابع مبنى على انه السلب الكلى اورفع الایجاب الكلى مع قطع النظر عن المادة والصورة وعن النوعين بخصوصهما لكن الاحسن في التردد الثاني والثالث ان يورد على مقدمة وقوع الخطأ لاه على هذه المقدمة قوله اذ لم يثبت وقوع الخطأ آه اتفق الناظرون على ان هذا مبنى على ان الخطأ بمعنى عدم المطابقة للواقع وانه لا يجرى في التصورات لما يستحققه الش من ان جميع التصورات مطابقة للواقع ولا يجرى فيها عدم المطابقة ولذا دخلت في تعريف العلم بانه صفة توجب تمييز الایجاب التقيض وما ذكره المص فى بعض كتبه من ان التصورات يجرى فيها الامتطابقة ايضا كما اذا رأى ثمان بعيد شهما جريا وحصل منه في اذهانتها صورة انسان قد فزع بان الخطأ هناك في الحكم بانه انسان لافى الصورة المطابقة للانسان في الواقع ثم اعترضوا عليه بان الخطأ ههنا ليس بمعنى عدم المطابقة للواقع بل بمعنى عدم الموافقة للغرض كما هو قد يستعمل فيه وفي اليمين انه يجرى في كلا الجانبين اما في جانب التصديقات فلان غرض المستدل اتيان المدعى بدليل صحيح ولا يكون ايراد دليل فاسد موافقا



لهذا الغرض. واما في جانب التصورات فلان غرض التعريف بما يكون تعريف الشيء بحده او تعريفه المساوي له وربما يختلف هذا الغرض ولذا قال صاحب المحاكات الخطاء كما يجري في التصديقات يجري في التصورات وقسموا التعريف الى صحيح وفاسد وقال بعض الافاضل لكن المشهور ما قاله المحشي واقول اذا رجع الضمير المجزور في قولهم وقد يقع فيه الخطاء الى النظر لا يجوز ان يحمل الخطاء على عدم المطابقة للواقع ان الخطاء قد يقع في الصورة كاستغناء الجواب الصغير من الشكل الاول وقد حقق المحشي في حاشية الآداب ان الشرط هو نفس الجواب الصغير وكلية الكبرى لا الحكم بهما فيكون الخطاء عدم اشتغال الدليل على نفسهما في الواقع لا عدم مطابقة الحكم بوجودهما للواقع فكيف يحكم المحشي بان الخطاء ههنا بمعنى عدم المطابقة للواقع لاسيما بعد ما جله للفاضل العصام على عدم الموافقة للغرض بل الوجه ان هذا اليراد من المحشي مبنى على انه لم يثبت بما ذكره الش من قوله اذلولاه لمتناقض النتائج آه الا الخطاء في جانب التصديقات ولا يخلص عنه الالبا شرنا هناك من ان الخطاء في التصورات بمعنى عدم الموافقة للغرض انما ينشأ من الخطاء في الاحكام التي هي نتائج افكارهم او بيان يقال لعل الش المحقق ارجع الضمير المجزور الى الاكتساب ومن البين ان الخطاء في الاكتساب بالنظر بمعنى عدم المطابقة للواقع لا يجب ان يكون في نفس النظر حتى يتوجه ذلك بل يكفيه وقوعه في الاحكام المذكورة التي يتوقف عليها ذلك الاكتساب فلا اشكال اصلا ومنهم من يتوهم ههنا ان هذا الكلام من المحشي مبنى على ما ذهب اليه الامام الرازي من ان جميع التصورات بديهية وفساده ظ اذ قدرته المص في قوله ويقسمان آه كيف واذا كان جميع التصورات بديهية انتفى اكتساب بعضها عن بعض قطعاً والكلام ههنا ان الخطاء في اكتسابها غير معلوم لان اكتسابها غير معلوم قوله والامم يخرج آه فيه رد لما اورده العلامة الرازي في شرح المطالع من ان تقسيم

العلم الى التصور والتصديق مقدمة مستدركة في هذا البيان ايضا واجاب عنه الشريف بان المقى بيان الحاجة الى المنطق بكلا قسميه قوله اذ لم يثبت وقوع الخطاء في الافكار باعتبار صورها وموادها جميعا اي لم يثبت ذلك بما ذكره ايضا لان تناقض النتائج يكفيه الخطاء في احدهما فلا يرد عليه ان يقال ان اراد انه لم يثبت وقوعه في صورة فكرر واحد ومادته جميعا فمع ما فيه لا يجدي تفعا اذ ليس الغرض ههنا اثبات الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق في كل فكر فكرر بل في مجموع الافكار وان اراد انه لم يثبت وقوعه في جانبي الصورة والمادة في مجموع الافكار ففساده واضح لان وقوعه في الجانبين محقق اما في جانب الصورة فلان الأدلة العاقدة للشرائط كالقريب غير محصور في مباحث القوم ولو بعد قصد مراعات المنطق فاطنك بدونه واما في جانب المادة فغير محصور ايضا كما في استدلال الحكماء على قدم العالم بكونه صادرا عن فاعل موجب لا مختار وكالخطاء في الحكم متناسبة المبادئ فاذا ثبت المبادئ الغير المتناسبة ترتيبا صحها كان الخطاء هناك في المادة لافي الصورة كما صرح به الشريف في حاشية المطالع فادعها فبما ذكره العلامة الرازي حيث قال كل خطاء في الفكر لابد ان يكون الفساد صورة في سلسلة الاكتساب المنتهية الى المبادئ الاولى الضرورية التي لا يمكن وقوع الخطاء فيها وبذلك علم ان لوجه يحمل مراد المحشي ههنا على ما ذكره العلامة كاقيل على انا نقول مراد المحشي ههنا انه لم يثبت وقوعه في جانبي صور التصورات والتصديقات وموادها بناء على ان تقديم الجنس على الفصل غير واجب عند الشريف في الحد التام فاطنك في غيره فلم يثبت وقوعه في صور جانب التصورات وان ثبت وقوعه في جانبي الصورة والمادة من جانب التصديقات نعم اوجب الجمهور ذلك التقديم لكن مخالفة الشريف لهم مستدلا بكلام الشيخ الرئيس في كتبه تورث شبهة كافية للمحشي ههنا لكونه مانعا بكفيه ادنى الجوانب قوله اذ لا يلزم منه الاحتياج اي المباحث آه المباحث المتعلقة بمواد

التصورات مباحث الكليات الخمس. وبصورها مباحث القول والش  
والمباحث المتعلقة بمواد التصديقات مباحث مبادئ الاقيسة وبصورها  
مباحث القياس والقضايا والحكاسيا اذ المراد فيها البحث عن صور القضايا  
وصور عكوسها ونقائضها ولذا اشترطوا صدق المنع كسين. وكذب احد  
المتناقضين في كل مادة. قوله. من الافكار مطلقا اي سواء كانت  
من الافكار التصورية والتصديقية وسواء كانت باعتبار صورها وموادها  
فذلك الاستلزام. وسند هذا المنع لان الخطاء انما وقع في بعض  
تلك الافكار الجزئية وهو على تقدير استلزامه عدم البدهية انما  
يستلزم عدم بدهية ذلك البعض لاعداد بدهية غيره. قوله. لجواز  
ان لا يكون نظري الاول فكر بديهي لا يخطئ فيه اصلا. آه. فع جواز  
ذلك لا يثبت الاحتياج بمعنى التوقف عليه فان قلت هذا الوجه  
انما يتوجه لو كان المطر ههنا بيان الحاجة الى المطر في كل  
اكتساب وليس كذلك بل المطر بيان الحاجة اليه في الاكتساب تلك  
الافكار النظرية التي ربما يخطئ فيها ولما ثبت نظرية بعض الافكار  
ثبت الاحتياج الى المنطق في الاكتساب بذلك البعض من غير خطاء  
وان لم يثبت الاحتياج اليه في مطلق الاكتساب لاسكان الاكتساب  
بذلك الفكر البديهي قلت تلك الطرق النظرية لكونها نظرية كائنا  
دخلت معه في عموم قبوله لجواز ان لا يكون نظري الاول فكر بديهي آه  
فاذا كان لها ايضا طريقان احدهما طريق الاستنباط من تلك الكليات  
التي هي مسائل المنطق والاخر ذلك الفكر البديهي فلم عس حاجة  
الى خصوصية طريق الاستنباط قطعيا نعم يتجه على الحشوي ان هذا  
الوجه انما ارد لو كان الحاجة بمعنى التوقف وكان الامكان المأخوذ في مفهومه  
هو الامكان الذاتي واما اذا كان الاحتياج اع من التوقف كاذب البتة  
الش فيما سلف وسبق منهم الاشارة اليه كما عرفت او كان الامكان المأخوذ  
في مفهوم التوقف هو الامكان بحسب نفس الامر كما حكى بظهوره ههنا

فلا ورود له اصل لان كثيرا من العقلاء بل الفضلاء لم يجدوا ذلك الفكر  
البدهي في كثير من النظريات بعد استقراغ وسعهم بشهادة عرضهم  
الافكار الفاسدة في نصرة مذهبهم على خصماتهم فيكون ذلك الفكر  
البدهي خارجا عن وسعهم بحيث عوقبهم عنه غوايق الزمان فبأن  
عن حصوله لهم الامور الخارجة الضرورية لهم في ذلك الوقت وان لم يأت  
عنه ذاتهم ولا ذوات تلك الافكار البديهية فلا يكون حصوله لهم ممكنا  
بحسب نفس الامر ولذا جعلوا نعم المنطق فرض كفاية ولم يعتدوا بعلم  
من لا يعلم المنطق. قوله. اذ لم يثبت وقوع الخطأ الا من بعضهم اي  
لم يثبت ذلك بما ذكره من تناقض النتائج ايضا الامن بعض الاوساط  
وفى البيان وقوع الخطأ في فكر معين من بعضهم لو استلزم فاعلم استلزم  
عدم بدهيته عند ذلك البعض لاعداد غيره وهكذا الكلام في كل فكر  
وقع فيه الخطأ من بعضهم وبهذا يدفع عنه ايضا ما وردوا عليه من انه  
انما يتوجه لو كان المطر احتياج كل وسط في كل فكر وليس كذلك بل المطر  
احتياج كل وسط في بعض الافكار وثبت ذلك لا يتوقف على وقوع  
الخطأ عن كل منهم في فكر معين بل يكفي وقوعه من كل في مجموع  
الافكار وان لم يخطئ احد منهم فيما اخطأ فيه الاخر ولا شك ان كل  
واحد من اوساط الناس كذلك والام يكن وسطا بل صاحب القوة القدسية  
والخصيل وقوع جنس الخطأ في جنس الفكر من كل وسط كاف في المطر  
ههنا نعم يتوجه عليه انما ارد لو جعل ما ذكره المصن بقوله وقد يقع فيه  
الخطأ بمعنى وقد وقع فيما مضى وقوعا مستمرا مستلزاما للمدعي بلا توسط  
شيء اخر وجعل ما ذكره الش من تناقض النتائج فيما مضى دليلا عليه  
وليس كذلك بل الظ من كلامه فيما قبل انه جعل قوله المص بمعنى يقع  
الخطأ في المستقبل وقوعا مستمرا لولا المنطق وجعل ما ذكره الش  
من تناقض النتائج فيما مضى دليلا عليه بناء على ما شرنا من ان وقوع  
من جواهر الاوساط فيما مضى دليل قول على وقوعه من كل وسط

في المستقبل لولا المنطق فعلى هذا الوجه لهذا الاراد لاسيما اذا كان المط  
ههنا ظنيا بنا على ان الظن الاحتياج الى المطلق كاف في التزغيب الى تعلمه  
كما هو المتيقن ههنا قوله يجوز ان يحصل العلم اليقيني بها لامن قبلها  
اي يجوز ان يحصل ذلك العلم اليقيني المتعلق بتلك الجزئيات النظرية  
بادلة حاصلة من جانب آخر لامن جانب الكليات بان يتضمم اليها صغرى  
سهلة الحصول وما يقال مراده لامن قبل الكليات بل من قبل الاحساس  
او الالهام او الخدس او الكشف او اخبار من علم صدقه برهان ففساد  
لانه مع فساده في نفسه بناء على ان الجزئيات النظرية معقولات صرفة  
يتمتع الاحساس بها يستلزم ان لا يكون تلك الجزئيات نظرية والكلام  
في اليقيني بالجزئيات النظرية وهو ظاهري اللهم الا ان يكون هذا النظر  
من الشئ مبنيا على حل التوقف في مفهوم النظري على معنى الترتيب او على  
معنى الاحتياج الاعم من التوقف كما سبق من الشئ قوله وتوجيه  
الجواب آه عاصله اثبات المقدمتين المتوحدتين يتحررهما تحرر المدعى  
اما المقدمة الاولى فبان المراد من البداهة المنفية فيها هي البداهة الاولى  
لا مطلق البداهة ولا شك ان وقوع الخطأ المستمر يستلزم عدمها واما  
المقدمة الثانية فبان المراد من الجزئيات النظرية اعم من البداهات  
الحقيقية ومن العلم اليقيني بها هو العلم اليقيني الاصون الكافي في اثبات الاحتياج  
الى المنطق اذ المراد من الاحتياج الى المنطق ايضا هو الاحتياج اليه  
في العصمة الكاملة لافي مطلق العصمة الحاصلة بدون المنطق فلما كان  
العلم اليقيني الاصون بتلك الجزئيات الغير الاولى لا يحصل الا بطريق  
الاستنباط من الكليات يثبت الاحتياج الى المنطق وان كان جميع الجزئيات  
بداهات حقيقية واعلم ان الاصون ههنا بمعنى اكثر صونا على ان يكون  
افعل التفضيل للزيادة في الكم كافي قولهم زيد امول من عمرو اي اكثر  
مالا منه لاعمى اشد صونا منه على ان يكون افعول التفضيل للزيادة  
في الكيف كما في قولهم هذا احمر او ابرد من ذلك وسيتمح الامر ويمكن

جواب

جواب آخر بان العلم اليقيني بها من قبل الكليات حاصلا لكل وسط باهانة  
بهم غفير من العلماء فيكون حصوله اسهل والاسهل يحتاج اليه بناء  
على ان الاحتياج اعم من التوقف بخلاف العلم لامن قبلها قوله  
ثبوت الاحتياج في اكتساب المطالب النظرية التي ثبت نظريتها في ضمن  
نسيم كل من التصور والتصديق الى الضروري والكسبي سواء كان الافكار  
المؤدية اليها بديهية خفية او نظرية وان لم يكن يلزم ثبوت الاحتياج  
الى المنطق في اكتساب المطالب النظرية التي كانت الافكار المؤدية اليها  
جلية ولذا قيده الشئ بقوله في الجملة وعقبه بقوله ولا يعني بالاحتياج  
الى المنطق الا هذا القدر يعني لا تدعى الاحتياج اليه في اكتسابها بكل فكر  
ولو كان ذلك الفكر بديهيا اوليا بقي ههنا كلام هو ان المتفرع على ماسبق  
هو الاحتياج الى المنطق في اكتساب المطالب النظرية اليقينية والمط  
ثبوت الاحتياج اليه في اكتساب مطلق المطالب ولو ظنية ولذا جعلوا  
الخطابة احدي الصلوات الخمس فلا يتم تقرير الطريق الاول الذي  
اختاره الشئ بخلاف الطريق الثاني فكان العدول اليه اولى كما قال  
الشريف المحقق وهذا المقدر لاي قدر الاصونية في اكتساب المطالب  
في الجملة كاف اثبات المدعى ههنا لما اشترنا ان المدعى هو الاحتياج  
الى المنطق في العصمة الكاملة لافي مطلق العصمة قوله غير بين  
ولامير اذ بعد كون كلا العلمين يقينين بحيث لا احتمال للخطأ في شيء منهما  
كيف يكون احدهما اصون من الاخر بل اليقين الحاصل بطريق  
الاحساس والكشف والالهام اتم واقوى نعم العلم اليقيني اصون من غيره  
لكن الكلام ههنا في ان الحاصل بطريق الاستنباط اصون من الاخر  
اذ لا يندفع السؤال الا بملك واقول نعم يتوجه هذه المناقشة لو كان  
المراد ان العلم اليقيني بفكر واحد معين من قبل الكليات اشد صونا  
من العلم اليقيني بذلك الفكر لامن قبلها على ان يكون لام العلم اليقيني  
للاستغراق وصيغة افعول التفضيل للزيادة في الكيف وليس كذلك بل

المراد ان جنس العلم اليقيني المتعلق بمجملة الافكار من قبل الكليات اكثر  
صونا من جنس العلم اليقيني المتعلق بها لا من قبلها على ان يكون اللام  
لجنس من حيث هو والصيغة للزيادة في الكم كما اشترنا ولا شك ان هذا  
الحكم ثابت لان العلم اليقيني بتلك الافكار الجزئية بطريق الاحساس ع  
كما اشترنا وبطريق الالهام والكشف والحدس لا يحصل لاوساط  
الناس ولو فرض فقليل نادر كالحاصل باخبار من علم صدقه ببرهان  
وبطريق الاستدلال بدليل اخر غير الاستنباط من الكليات مستندا  
الى رأى واحد ربما يخطئ فيه ويقع بدله الجهل المركب وبالمجملة  
العلم اليقيني المتعلق بمجملة الافكار لا من قبل الكليات اقل افرادا من العلم  
اليقيني بها الحاصل لكل وسط بطريق الاستنباط مما اجتمع عليه  
الاراء وايضا لما كان هذا العلم حاصلًا باعانة تلك الاراء كان اسهل حصولا  
والاسهل اكثر افرادا فيكون اكثر صونا من العلم اليقيني المتعلق بها  
لا من قبلها فلا مناقشة ولعله مراد من دفع تلك المناقشة حيث قال العلم  
بتلك الافكار الجزئية على وجه يكون اصون للذهن ولا يتطرق له الخطاء  
لا يكون الامن قيسل كلياتها المدرجة هي تحتها على الوجه الذي بين  
استنباط جزئيات القاعدة لا من قبلها فانها لا شتمها على خصوصيات  
وعوارض شتى متعسر بل يتعذر ضبطها وتفسير الخطاء من الافكار  
عن صوابها من غير وقوع الخطاء فيها انتهى فلا يتجه على هذا القائل  
ما اورده عليه بعض الافاضل من ان ما ذكره كلام برأسه لامساس له  
بما ذكره المحشى واعلم ان هذا الجواب من الش المحقق مبنى على ان الاحتياج  
ههنا اعم من التوقف بالمعنى المشهور فثبت احتياج كل وسط الى النطق  
مع امكان تحصيل القوة القدسية برياضات شاقة فعلى هذا يمكن جواب  
اخرنا لو قطعنا التطر عن كون العلم اليقيني بها من حاصل الكليات  
اكثر افرادا وصونا فلا شك ان حصوله اسهل والاسهل محتاج اليه  
لذا الاحتياج لا يمكن حصول شئ بسهولة الا بعد حصول آخر كما قد

ويمكن

ويمكن حل جواب الش على هذا بان يجعل الاصونية كناية عن الاسهلية  
المستلزمة لها كما شرنا وح لاحاجة الى حل اللام على جنس كالا يخفى  
قوله لاسميا اذا كانت تلك الجزئيات بدئية غير اولية بدئية خفية  
اذ لا يكون اليقين الحاصل بالثبوت من جهة الكليات اقوى من اليقين الحاصل  
بالثبوت لاسن جهتها وان امكن ذلك فيما اذا كانت نظريات حاصلة  
من دليلين من قبل الكليات التي اجتمع عليها الاراء والاخر لا من قبلها  
بناء على ان اليقين مراتب متفاوتة ولذا صدره بكلمة لاسميا كناية عن  
توجه المناقشة بما بعدها بالطريق الاولى وهذه المناقشة ايضا مبنية على  
معنى اشد صونا ومدفوعة بمعنى اكثر صونا ومعنى الاسهل كالا يخفى وقد وقع  
في بعض النسخ بدئية اولية وهو سهو من الناسخ فان جواب الش مبنى على  
عدم كونها بدئية اولية قوله وانت تعلم آه الظاهر اعتراض على الش الفصور  
بان الجواب الذي ذكره كما يدفع الوجه الاول من الوجوه الخمسة التي ذكرناها  
يدفع الوجوه الباقية فلا وجه لتخصيص النظر المذكور في الاصل بالوجه  
الاول كما خصصه في الحاشية بل الوجه ان يوجه النظر بكل من الخمسة  
ويجاب عن الكلي بالجواب الذي ذكره لا يقال انما يتجه ذلك وما قبله من قوله  
من قوله لاسميا اذا كانت آه لو وجد في حاشية الش السند المذكور بقوله  
الجواز وقوع الخطأ بالفعل في البدئيات الخفية في السؤال والتعميم المذكور  
بقوله سواء كان على سبيل النظر او التنبيه في جانب الجواب وهو م  
لذلم يوجد في بعض نسخ الحاشية وح لا يرد عليه القصور لا كان حل  
مباراة الحاشية ح على كل من الوجوه الخمسة وجوابه ولا ما قبله  
لان الوقوع الشائع يستلزم النظرية ولذا سلمنا لا نقول ان هذا من  
الاعتراضين مبنيان على وجود السند والتعميم فقط في الحاشية الحاضرة  
عنه المحشى ولو فرض عدمهما فالتعميم مراده البتة واللام يكن جوابا  
عاقلا للتصميم مع ان الظن من قوله وفيه نظر وله جواب في اصل الشرح  
ان يكون جوابا عن كل نظر واقع قبل التسليم وبعده وايضا حكم الاصونية



مشتراك بين كون الجزئيات نظريات وبين كونها بديهيات خفية كما عرفت  
فيكون التخصيص بالاول تحكما ولك ان تقول لبس مراده الاعراض  
بالقصور بل توجيه كلامه بالنسبة الى بعض نسخ الحاشية الذي لم يشتمل  
على السند والتعميم بانه كما يمكن ان يحمل على الوجه الاول وجوابه يمكن  
ان يحمل على كل من الباقية وجوابه لكن على هذا لا تعرض من الش  
بجواب السؤال الاول ما عدا التسليم نعم يؤيد هذا الاحتمال قول المحشي  
فيما بعد وقد جعل في بعض الحواشي آه ولا يأتى عن الاحتمال الاول  
كما لا يخفى قوله ولولا قانون واحد اى مسألة واحدة متعلقة  
بالموصل الى التصور او الموصل الى التصديق جواب عن الوجه الثاني  
والترديد للايهام ولعله لدفع ما قدمه من ان المقانيات الاحتياج الى المنطق  
بكل قسمية والالكان تقسيم العلم الى قسمية ثم تقسيم كل منهما مستدركا  
وحاصل الدفع ان ذلك التقسيم لا يحتاج التدوين والتعلم اذ لم يعلم ان الخطأ  
في اى جانب لا يحتاج الى المنطق بكل قسمية وكذا الكلام في الترديد  
الاتى تأمل بصورة الفكر او مادته جواب عن الوجه الثالث ولوفى معرفة  
جميع الافكار والعصمة عن الخطأ فيها مطلقا جواب عن الوجه الرابع  
لفرد من افراد الانسان جواب عن الوجه الخامس لكن بعد ذلك الجواب  
بين اذا لظ ان المطمحين بيان احتياج جميع الاوساط الى المنطق في اكتساب  
اكثر لمطالب النظرية والعصمة عن الخطأ في كل من جانبي التصورات  
والتصديقات ومن جاني الصورة والمادة منهما ونقول بل كون ذلك الجواب  
جوابا عن الوجه الرابع فاسد اذ بعد جواز ان يكون لكل نظري فكر بديهي  
لا يخطأ فيه اصلا لم يثبت الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف عليه في العصمة  
عن الخطأ لافي اكتساب اصل المطالب ولا في اكتساب طرقها النظرية  
فضلا عن طرقها البديهية الخفية وان كان ذلك مبنيا على جعل الاحتياج  
على المعنى الاعم من التوقف اما بمعنى ان لا يمكن العصمة بسهولة لا بعد  
حصول المنطق او بمعنى ترتيبها عليه كما تقدم من الش او على معنى التوقف

اكن بان يكون الامكان بحسب نفس الامر كما تقدم منه فمع ان سباق كلامه  
يأتى عن الاولين لاجل ح لتخصيص القانون بالقانون الواحد  
ولا لتخصيص المحتاج بفرد واحد من افراد الانسان على ما عرفت وان اردت  
تحقيق هذا المقام فنقول والحق ان هذا الجواب من الش مبنى على ما اشار  
اليه في تعريف النظرى من ان الاحتياج اعم من التوقف بل هو بمعنى  
ان لا يكون حصول شىء بسهولة الا بعد حصول شىء آخر يحتاج كل  
وسط الى المنطق في اكثر الافكار التي ربما يخطأ فيها مع امكان تحصيل القوة  
القدسية برياضات شاقة العاصمة عن الخطأ فيها في دفع الوجه الرابع  
والخامس وان وقوع الخطأ الشائع تلاوقات والاشخاص والطوائف  
يستلزم نظرية بعض تلك الافكار طوعا ولو فرض عدم ذلك الاستلزام  
فلا شبهة في ان العلم اليقيني الاكثر صونا الحاصل لكل وسط العاصم في اكثر  
الافكار هو العلم الحاصل من قبل الكليات التي اتفق الاراء في دفع الوجه  
الاول وان الخطأ واقع في جاني التصور والتصديق معا بدليل التناقض  
الناجى في كل من الجانبين كما عرفت في دفع الوجه الثاني وانه واقع  
في جاني الصورة والمادة من جانب التصديقات بذلك الدليل ايضا  
وان لم يثبت وقوعه في صورة جانب التصورات ولبس الاحتياج اليه  
فيها لم يلزم في المدعى لما صرح به في مباحث القول الش ان تقديم الجنس  
على الفصل لبس بواجب في الحد اتمام وان كان اولى اتباعا للمحقق  
الشريف فلبس المدعى الاحتياج الى جانب التصورات لا لدفع  
الخطأ في المادة فقط في دفع الوجه الثالث ولا بد ان يحمل جواب  
الش عن كل من الوجوه الخمسة على ما ذكرنا على ما يدل  
عليه كتابه وهو اللائق بحاله لان ذلك الجواب بين البعد  
مع ذلك عرفت ان هذا المطلب ظني يكفيه الظن واكثر ما ذكرناه  
مطلوبون قطعيا كما لا يخفى قوله والوجه الكلى آه لا كان القانون اع  
من السوال الكلية دون الشرطيات فالاراد بالشرطيات متوجه على

تقريب دلائل التقريب المبرهان يقال غاية ما لازم من هذا الجواب الاحتياج الى معرفته تلك الافكار الجزئية على الوجه الكلي وهو لا يستلزم المط الذي هو الاحتياج الى القانون العاصم لان معرفتها على الوجه الكلي كما بالقانون تكون بالشرطيات الكلية كان يقال كلما كان الدليل على صورة شكل اول مستجمع للشرائط كان متبجاً والاراد بالسوالب الكلية متوجه على كبرى القياس الغير المتعارف اعني على قوله وهو المنطق بان يقال لام ان كل قانون عاصم هو المنطق كيف والسوالب الكلية قوانين عاصمة كقولنا لاشئ من الشكل الاول المستجمع بفاسد وليست بمنطق وان لم يصدق القانون على السوالب المذكورة ايضاً كما اشار اليه فكل من الارادين متوجه على التقريب وهو اللفظ من سوق كلامه قوله وتحمل جوابه آه اثبات. للم تحرير المدعى لا يقال لاحاجة اليه لان عصمة الشرطيات والسوالب بواسطة الموجبات الكليات المستفادة في ضمنها فالاحتياج اليها هي تلك الموجبات فقط سواء بينت في كتب الفن صريحاً او في ضمن احديهما لانا نقول كون عصمتها بتلك الوساطة ثم اما السوالب فظة واما الشرطيات فلان الصغرى السهلة الحصول المضمومة الى المسائل اذا ضمت بعضها الى الشرطيات الكلية يتفرع صحة الفكر الجزئي ايضاً اما من القياس الاستثنائي البين الانتاج كان يقال كلما كان هذا الدليل مشكلاً اول مستجمعاً كان متبجاً لكنه شكل اول كذلك وامام من القياس الافتراضي الشرطي كان يقال هذا دليل من الشكل الاول المستجمع وكلما كان دليل كذلك كان متبجاً ينتج في صورتين ان هذا الدليل ينتج قوله او المراد اثبات الاحتياج آه هذا ايضاً اثبات للم تحرير المدعى وانت خبير بانه لو كان المراد اثبات الاحتياج الى المنطق بمعنى الترتيب لكان ادعاء الحصر في قولهم ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل الا من قبل الكليات مستنداً كما فهم الجواب مصلح من وجه ومفسد من وجه آخر بخلاف ما اذا كان المراد اثبات الاحتياج بمعنى لولاه لامتنع قطعاً

او بسهولة

او بسهولة كما لا يخفى فالتقويل على الجواب الاول قوله وقد حل بعض الحواشي آه وهو غيبيات الدين المنصور حيث حل وجه النظر على انه انما يلزم الاحتياج الى القانون لولم يكن بطريق آخر في تحصيل المطالب العلمية غير الفكر كتحكيمة النفس عن الشواغل والتصفية ايفاض عليه الحق الصريح وحل الجواب على ان المراد اثبات الحاجة الى المنطق بالنسبة الى الذين يستفيدون المطالب بالكسب والنظر وهم الاكثر بالنسبة الى المؤيدين بالقوة القدسية وانما جعل ذلك مستغنى عنه لان النظر المذكور ح مني على جعل المدعى ههنا احتياج كل فرد من افراد الانسان الى المنطق ولدادفعه بان المراد احتياج بعضهم ولا يخفى ان ذلك النظر قد اندفع عما سبق من المحشى من ان يكون بيان الحاجة الى المنطق بالنسبة الى الاوساط مشهور ويشهد به جعلهم انقسام العلم الضروري والكسبي من مقدماته فاندفاع ذلك النظر بما ذكره لعل عاقل يادنى تأمل فلا يكون اراده مع دفعه ههنا وانما المهم اراد ما يرد على ثبوت احتياج الاوساط بالوجوه الخمسة ودفعها قوله فخذ ما يتك وكن من الشاكرين قد اخذناه ولم نشكر عليه بل على افاضة ما هو اجل منه قال الشارح موضوع العلم آه وكذا موضوع كل بحث وباب وامثالهما ما يبحث في ذلك البحث او الباب عن اعراضه الذاتية لكنه خص بموضوع العلم لان الكلام فيه ولان العادة جرت عليه في مبادئ التعامل ولك ان تريد بالعلم العلم كلا او جزأً فيشمل الكل والبحث ههنا بمعنى حل الشئ على الشئ واثباته له مطلقاً سواء كان بالاستدلال عليه كافي المسائل النظرية او لا كما في المسائل البديهية وكلمة عن صلة البحث وهي في امثاله قد تدخل على المحمول كما في هذا المقام وقد تدخل على الموضوع كما في قولهم الحكمة الطبيعية باحثة عن الجسم الطبيعي كذا قبل والاولى ان يقتصر على المحمول وقد مر المضاف في امثال المثال الثاني اى باحثة عن احوال الجسم الطبيعي ولما كان الشيطان متحققين في ضمن الموضوع والمحمول

احتج الى تجريد البحث عنهما بالتمتع في مطلق الجمل تأمل قال الشارح  
 اى يرجع البحث فيها اليها اى الى الاعراض الذاتية لذلك الشئ كرجوع  
 البحث في قولهم الموجبة الكلية تنعكس جزئية الى قولنا انها موصلة الى  
 التصديق بواسطة عكسها اى لها دخل في الاتصال اليه كما يظهر في انتاج  
 الشكل الثالث المؤلف من موجتين كليتين بواسطة عكس الصغرى  
 وكرجوع قولهم الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية الى انها  
 موصلة الى التصديق فيما اذا كانت مقدمة استثنائية في قياس استثنائي  
 نقض التالى السالبة الجزئية وقس ذلك والباعث لذلك التفسير توجه  
 لاشكال على ظ التعريف المذكور بانه غير صادق على شئ من موضوعات  
 العلوم المدونة اذما من علم الا وبعض محمولات مسائله عرض غريب  
 لموضوعه لاحق له بواسطة امر اخص كما سيحققه مع ان الظن من التعريف  
 ان يكون جميع محمولات مسائله اعراضا ذاتية له وليس كذلك فدفعه  
 بان في ذلك التعريف مساحة من حيث انهم ذكروا الاعراض الذاتية  
 وارادوا مفهومات تؤل اليها مجازا بطريق الاول كما في قوله تعالى  
 اعصر خرا بقرينة تفصيل ذلك في محله سواء كانت تلك المفهومات  
 في نفسها اعراضا ذاتية او غريبة لا يقال هذا غير حاسم اذ التعريف ح  
 انما يصدق على موضوع علم كان جميع محمولات مسائله اعراضا غريبة له  
 لاعلى ما كان المحمولات فيه ملحوظة بالذاتية والغريبة كالحكمية الطبيعية  
 على ما يذكره والا لزم رجوع الاعراض الذاتية الى نفسها وهو بطلانا  
 نقول رجوع طائفة مخلوطة من المحمولات لا يقتضى رجوع كل محمول  
 من تلك الطائفة بل يكفي رجوع الاكثر لاسيما انه جعل البحث الراجع  
 اليها مظهروفا لمجموع اجزاء ذلك العلم فلا يجب رجوع كل بحث البتة  
 فتدبركم بتوجهه عليه اشكال يمثل الاختلاج الذى سيذكره المحشى  
 وستعرف اندفاعه واشكال قوى اخر هو انه ان اراد رجوع كل بحث  
 وذكور في ذلك العلم الى واحد من اعراضه الذاتية كما توهمه الخلل

فغناه يستلزم رجوع العرض الذاتى الى العرض الذاتى في مثل قولهم  
 كل جسم طيبى فله حيز طيبى يستلزم خروج الموضوع المتعدد لعلم  
 واحد ك موضوع الهندسة وعلم الاصول فان موضوع الاول هو الخط  
 والسطح والجسم الطيبى لا المقدار مشترك بينهما وموضوع الثانى  
 هو الكتاب والسنة والاجزاء والقياس لا الدليل الشرعى المشترك بينهما  
 كما حققه المص فى التلويح قاذفا بما ذكره صاحب التوضيح من ان موضوع  
 العلم الواحد لا يكون الا واحدا وذلك الاستلزام لان كل بحث في علم  
 الهندسة مثلا لا يرجع الى اعراض الخط الذاتية بل بعضه ترجع اليها  
 والبعض الاخر يرجع الى اعراض السطح وهكذا مع ان العرض الذاتى  
 لموضوع العلم باقى في التعريف ح وكذا يستلزم خروجه مع ذلك ان اراد به  
 رجوع مجموع البحوث العلم من حيث المجموع وان اراد رجوع البحث  
 في العلم فيصدق التعريف على نوع الموضوع وعلى عرضه الذاتى وعلى  
 نوعه ضرورة ان بعض البحوث العلم يرجع الى اعراضه الذاتية/ الا ان يختار  
 الثالث ويدفع المحذور باعتبار قيد الحيثية بعد التحرر بالرجوع كما يشير  
 اليه المحشى قوله يخرج بقيد الذاتية الجارية على الاعراض اى  
 الواقعة صفة لنفسها لا لتعلقها المضافة الى ضميرها الموصولة اضافة  
 حقيقية موجبة لكون جميعها اعراضا ذاتية لذلك الشئ لا اضافة مجازية  
 بمعنى سواء كانت اعراضا ذاتية لنفس ذلك الشئ او لعرضه الذاتى  
 اولنوع احدهما فانها خلاف الظ والكلام ههنا مبنى على الظ المتبادر  
 وانت خير بانه لو قال يخرج بها نوع موضوع العلم الذى لم يثبت له فى العلم  
 اعراضه الذاتية لكان احصا وشمل واسلم اما الاول فظ مع اغشائه  
 من الدليل الاقنى واما الثانى فلشعوله للنوع الذى اثبت له ما ليس بعرض  
 ذاتى ولا لموضوع العلم كقول النحاة كل فاعل مرفوع واما الثالث فلان  
 مجرد ان يثبت له ما هو عرض ذاتى لموضوع العلم لا يكفي في خروجه بالقيد  
 المذكور لانه ان يثبت له في محل آخر من العلم عرضه الذاتى ولا يمكن

ان يقال انه يخرج به الحثية دون حثية اخرى لانه انما يمكن بعد اعتبار الحثية في التعريف ولم يعتبر بعد والالم يصح بقاء الامور الاتية بعد ولا مخلص الا بان يقال على هذا يتدرج ذلك لنوع في النوع الاتي الباقي وكذا الكلام في خروج نوع العرض الذاتي الذي ذكره قوله لكن بقي نوع موضوع العلم آ. فيه بحث اذ الكلام ههنا مبني على الظ بقرينة اندفاع هذا السؤال باعتبار قيد الحثية وظاهر جميع الاعراض يتأني بقاء الامور الثلاثة التي اثبت لكل منهما في العلم عرضه الذاتي الواحد وان لم يتأني بقاء تلك الامور اذ ثبت لكل منها اعراضه الذاتية واما بطلان الجمعية بالاضافة كما ينبغي منه فخلافا للفظ فالوجه ان يقال التي اثبت لكل منها اعراضه الذاتية وبعد فيه نظر اذ الظ من التعريف هو المعنى الحصري اي مالا يبحث في العلم الاعن الاعراض الذاتية فقط التعريف غير صادق على شيء من النوعين وان صدق على العرض الذاتي لموضوع العلم وذلك لانه لما كان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للشيء عم من جملها عليه او على غيره كما يدل عليه التفصيل الذي سبقه الش عن الشيخ فقام نوع من انواع موضوع كل علم او من انواع عرضه الذاتي الا ويبحث في ذلك العلم عن عرضه الغريب اللاحق بواسطة اعم او اخص وان لم يكن ذلك البحث بحمله عليه بل على غيره الا يرى ان الحيوان الذي هو نوع موضوع الحكمة الطبيعية كما يبحث فيها عن قوة اللامسة العارضة لذاته اولساويه كذلك يبحث فيها عن عرضه الغريب كالحيز الطبيعي في قولهم كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي وان لم يكن بالجمل عليه بل على الجسم فعلى المعنى الحصري الظ لم يبق شيء من النوعين في التعريف وعليه مبني كلام الش المحقق والامسا احتاج في توجيه تعريف المتأخرين الى اعتبار المساحة او الفرق بين المحمولين لجواز ان يبحث في كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه وان يبحث فيه عن اعراضه الغريبة ايضا كما لم يحجج الى اعتبار احدهما في التعريف

الذي نقله عن الشيخ فيما بعد وانما احتاج اليه في توجيه تعريف المتأخرين بناء على ذلك المعنى الحصري المتبادر كما ينادى عليه سياق كلامه فالصواب ان يقتصر ههنا على بقاء العرض الذاتي تمام يلتفت المحشي الى ذلك المعنى الحصري لانه فاسد مستلزم خروج الموضوع لتعدد العلم واحدا لانا نقول ليس الحصري ههنا بمعنى مالا يبحث في العلم الاعن اعراضه الذاتية بل مستلزم خروج ذلك بل بمعنى مالا يبحث في العلم الاعن اعراضه الذاتية لاعن اعراضه الغريبة وان يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لشيء آخر ولا مخلص ههنا لايان هذا الكلام من المحشي مبني على عدم اعتبار ذلك المعنى الحصري في التعريف ليكون تعريفنا للش سمي ما يدل عليه بان ما استشكله مدفوع بادي تأمل لانا اعتبار ذلك المعنى الحصري غير واجب وما يدعى تعريفهم بعد ذلك من صدقه على هذه الامور الثلاثة مدفوع بما يتبادر من التعريف من اعتبار قيد الحثية بل لابد من اعتبارها فيه ولو بعد اعتبار المعنى الحصري واعتبار المساحة بتأويل البحث عن الاعراض الذاتية برجوع البحث اليها اذ لا يخرج العرض لهذا في لموضوع العلم عن التعريف بوجبه عالم يعتبر قيد الحثية اذ قد يصدق عليه انه مالا يرجع البحث في العلم الى اعراضه الغريبة بل الى اعراضه الذاتية فقط كما يصدق ذلك على الموضوع فن توهم ان تأويل البحث بالرجوع يغني عن اعتبار قيد الحثية اذ بمجرد التأويل يخرج الامور الثلاثة فتدرك من عميا وتلخص الكلام في هذا المقام انه جل التعريف على المعنى الحصري فان لم يؤل البحث بالرجوع بل اتقى على ظاهره فكما يخرج عن التعريف موضوع العلم يخرج الامور الثلاثة وان اول يخرج النوعان فقط ويبقى موضوع العلم وعرضه الذاتي ويحتاج في استخراج الثاني الى قيد الحثية وان لم يحمل على المعنى الحصري فلا يخرج في الامور الاربعه سواء بقي البحث على ظاهره او اول بالرجوع ويحتاج في استخراج الامور الثلاثة الى اعتبار قيد الحثية كما قال المحشي



ولهذا ووصف الامور الثلاثة السابقة بان يثبت لها اعراضها الذاتية  
 للإشارة الى ان التعريف اذ لم يحمل على المعنى الحصري لم يحتاج الى تأويل  
 البحث بالرجوع لجواز ان يبحث في كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه  
 وان يبحث فيه عن اعراضه الغريبة ايضا ويدل على ما ذكرنا ان الش  
 المحقق قال في الحاشية الجديدة على شرح المطالع لبس معنى قولهم  
 هذا انه معنى ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية في الجملة او ما يبحث  
 عنها فقط والا لصدق التعريف على انواع موضوع العلم على الاول  
 ولم يصدق على شيء من موضوعات العلوم على الثاني اذ لا ريب في انه  
 يبحث في كل علم عن الاحوال المختصة بانواع موضوعه بل مرادهم  
 ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لنفسه او لا نوعه او اعراضه الذاتية  
 او لا نوعها انتهى ملخصا ولا يخفى ان الش المحقق اختار الثاني ودفع  
 محذوره بالمساحة والمحشى اختار الاول ودفع محذوره باعتبار قيد  
 الحشية مشيرا الى قصور الش في بيان محذور الاول فانه كما يستلزم صدقه  
 على انواع موضوع العلم كذلك يستلزم صدقه على عرضة الذاتي فاعلم  
 هذا المقام على هذا المرام اذ قد دل فيه اقدم بعد اقدم قوله  
 على التحقيق متعلق ببقاء الامور الثلاثة وذلك التحقيق هو ما ذكره الش  
 بقوله اذ لا ريب آه من كون بعض محمولات مسائل كل علم عرضا ذاتيا لنوعه  
 او لنوع عرضه الذاتي ككون البعض الاخر عرضا ذاتيا لنفسه ولعرضه  
 الذاتي واما المراد من ظ كلام المتأخرين فيما بعد ان يكون جميع محمولات  
 مسائل كل علم اعراضا ذاتية لموضوعه حيث لم يؤخذوا في تعريفهم هذا  
 الا الاعراض الذاتية ولم يأخذوا الاحوال المنسوبة اليه كالشيخ فظاهر  
 تخصيصهم بالذكر بالاعراض الذاتية انهم ارادوا المعنى الحصري بناء على  
 زعمهم ان جميع المحمولات عوارض ذاتية لموضوع العلم زعمنا ناشيا من ظاهر  
 كلام الشيخ في تعميم العرض الذاتي من الشامل على سبيل التقابل  
 وان كان ذلك الزعم باطلا عند التحقيق الذي يذكره الش قوله كل حيوان

له قوة آه هذه امثلة مرتبة على وفق ترتيب المثلثات فقوله كل حيوان آه  
 مثال لنوع الموضوع وقد اثبت لذلك النوع في هذه المسئلة عرضه الذاتي  
 وقوله كل متحرك آه جهة اي متوجه في حركة الى ما شاء من جهة المشرق  
 او المغرب وامثالهما مثال للعرض الذاتي الذي اثبت له عرضه الذاتي  
 اذ المتحرك اعم من المتحرك بحركة مستديرة كافي الفلكيات ومن المتحرك  
 بحركة مستقيمة كافي العناصر فيكون من الاعراض الذاتية لطلق  
 الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الحكمة الطبيعية كالمتوجه الى جهة  
 ومنه يعلم ان المتحرك بحركتين مستقيمتين والساكن بينهما نوعان من العرض  
 الذاتي للجسم لانها انما يعرضان حقيقة للجسم العنصري لا للفلكيات  
 لانها ليست بقابلة للحركة المستقيمة فلا تكون متحركة بالحركة المستقيمة  
 ولا ساكنة بمعنى عدم الحركة المستقيمة عن الموضوع القابل لان السكون  
 المقابل للحركة المعينة عدم تلك الحركة عن الموضوع القابل لها قوله  
 مع انها ليست من قبيل موضوع الفن لان الغرض من جعل المفهوم  
 موضوعا لعل ان يميز ذلك العلم عن المعلوم الاخر بموضوعه كاصرت حواله  
 ويكفيه المفهوم الاعم الواحد فلامعنى لجعل المفهومات المتعددة  
 المتصادقة متعددة لعلم واحد وان صح جعل المفهومات المتباينة كذلك  
 كما في موضوع الهندسة والاصول كما عرفت ومن هذا علمت ان الاولى  
 ان يتعرض في النقض بفصل الموضوع القريب بناء على ان الاعراض  
 الذاتية للموضوع اعراض ذاتية لفصل القريب ايضا ثم يدفع بقيد الحشية  
 ايضا قوله ويبقى الثاني فقط على ظاهرها آه ويبقى العرض الذاتي  
 لموضوع العلم فقط اي لا النوعان على ظ كلام المتأخرين ولقائل ان يقول  
 فيه تحكم بين لفظ تعريف المتأخرين اما يكون على المعنى الحصري  
 اي ما لا يبحث فيه الا عن اعراضه الذاتية لا عن اعراضه الغريبة او لا يكون  
 عليه بل على معنى ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية في الجملة فعلى الاولى  
 فالتحقيق ظاهر كلام المتأخرين متساوون في ان التعريف لا يبق في

الاثنان وعلى الثاني فهما متساويان في بقاء الامور الثلاثة والجواب ان مرادة  
انظ تخصيصهم الذكر بالاعراض الذاتية في تعريفهم هذا يقتضي حله  
على المعنى الحصري ولا يقتضيه التحقيق الا في باباه كما اشرنا اليه من قبل  
وذلك موافق لما نقل عنه في الحاشية حيث قال يعني الظ من تعريف  
المتأخرين موضوع العلم ان لا يكون محمولات المسائل في العلم الاعراض  
الذاتية لموضوعه لكنهم صرحوا بان موضوع المسئلة يجوز ان يكون نفس  
موضوع العلم او عرضه الذاتي او نوع احدهما فاذا ثبت لعرضه الذاتي  
عرضه الذاتي يصدق التعريف ضرورة ان العرض الذاتي لموضوع العلم  
عرض ذاتي لعرضه الذاتي قوله وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في هذا  
التعريف لاحتمال ولو بعد اعتبار المسامحة وتأويل البحث عن اعراض  
الذاتية بما يرجع الى البحث عنها لان الاعراض اراجعة الى الاعراض  
الذاتية لموضوع العلم راجعة لاحتمال الى الاعراض الذاتية لعرضه الذاتي  
ايضا فلولم يعتبر قيد الحيثية بعد هذه المسامحة لم يخرج العرض الذاتي  
لموضوع العلم ايضا بخلاف ما اذا اعتبرت اذ ليس البحث عنها من حيث  
انها راجعة الى اعراض ذاتية لعرضه الذاتي بل من حيث انها راجعة  
الى الاعراض الذاتية لنفس الموضوع واذا وجب اعتبار الحيثية فيه على  
كل حال فلا حاجة الى اعتبار المسامحة كما فعله الش بل الحق ان لا يحمل  
تعريفهم على المعنى الحصري ويرفع النقص ببقاء الامور الثلاثة على  
التحقيق بقيد الحيثية التي لا غناء عنها بوجه مع ان اعتبارها فيه مما لا يعد  
تكلفا لاهام معتبرة في تعريفات الامور التي تختلف باختلاف الاضافات وان  
لم تذكر كما ذكره المص في لمطول والموضوع الذي يكون موضوعا بالنسبة  
الى علم دون علم آخر من تلك الامور هذا هو مراد الحاشي وان غفل عنه  
الناظرون قوله لان اثبات الاعراض الذاتية على ان يكون تلك الحيثية  
لتفصيل البحث ليكون المعنى ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية لاجل كونها  
اعراضا ذاتية له وليس البحث عن الاعراض الذاتية لتلك الامور لاجل

كونها

كونها اعراضا ذاتية لها بل لاجل كونها اعراضا راجعة الى الاعراض  
الذاتية للموضوع كما هو مقتضى تعيين الموضوع بين المفهومات ولك  
ان تجعل علة الجواب قوله على التحقيق اي قولنا بل من حيث انها راجعة  
آه في هذا الجواب مبني على التحقيق الذي هو كون بعض محمولات  
المسائل عرضا غريبا لموضوع العلم قوله ويعلم منه الجواب على الظ  
اي على ط كلام المتأخرين من كون جميع المحمولات اعراضا ذاتية لموضوعه  
بان يقال اثبات الاعراض الذاتية لعرضه الذاتي وان كان بحثا عن اعراضه  
الذاتية لكنه ليس بحثا عنها من حيث انها اعراضا ذاتية لذلك العرض  
الذاتي بل من حيث انها اعراض ذاتية للموضوع ولولا التعريف للمتأخرين  
الغير المحوزين للتعريف بالاعم لا يمكن الجواب للاخر بان العرض غير  
موضوع كل علم من موضوعات العلوم الاخر وهو خاص بهذا القدر  
لا تعبيرة عن جميع الاغيار فلا ضير في صدقه على تلك الامور كما قيل على ان  
بعض الانواع قد يكون موضوعا لعلم ادنى كما سبشير قوله ولا يخجلن  
في وهمك آه ابراد على التعريف بعدم الجامعة ومنشأه جمع الاعراض  
الذاتية سواء حمل التعريف على مظاهرها او على مبادئها في التفسير  
ولو قال الش في التفسير اي يرجع البحث فيه الى العرض الذاتي ليكون اشارة  
الى ان جمع الاعراض الذاتية في التعريف ليس لكثرة الاعراض الذاتية  
المرجوع اليها بل لكثرة الاعراض الغريبة الراجعة اطلق عليها الاعراض  
الذاتية مجازا بطريق الاول لم يتجه هذا على الش بعد التأويل المذكور  
ولكنه لما رجع ضمير المؤث الى الاعراض الذاتية في تفسيره توجه عليه  
بالطريق الاولى اذ الظ ان يرجع الاعراض المبحوث عنها في اكثر العلوم  
الى عرض ذاتي واحد للموضوع كما قالوا في محمولات مسائل المنطق انها  
راجعة الى الاتصال قوله اذ الظ آه متعلق بنى الاختلاج لا بالاختلاج  
المنفي فانه جواب عنه بان التعريف لموضوعات العلوم المسدونة وما ذكرته  
من مادة النقص غير واقع اذ الظ انه يبحث في كل علم عن الاعراض الذاتية

لموضوعه كما يدل عليه كلامهم في بيان تميز العلوم بتميز الموضوعات حيث قالوا افرزوا الاحوال المتعلقة بشئ واحد مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متعددة متناسبة تناسباً يعتد به اما في ذاتي او عرضي ودونها علما على عدة وسعوا ذلك الشئ وتلك الاشياء موضوعا لذلك العلم انتهى والظن ان تلك الاحوال عبارة عن الاعراض الذاتية ولعله مبني على الفصح فيما قالوا من رجوع محمولات مسائل المنطق الى عرض ذاتي واحده هو الاتصال لاسيما بعد جواز ان يكون العرض الذاتي للشئ اخص منه بالشرط الاتي قوله على انه آه اي ولو سلم مادة النقض متحققة في الواقع وان لم نعلمها او بمكانة التحقيق بناء على امكان تدوين علم كذلك وتعريف الموضوع يجب ان يصدق على موضوعه بعد تدوينه وانما لا يصدق التعريف عليه لولم يطل جمعية الاعراض بالاضافة الجنسية كلام الجنس في قولهم والله لا تزوج النساء وهو غير مختص بالكلام المتني بل واقع في الكلام المثبت ايضا كما ذكره المص في شرح التلخيص وانت خبير بان هذا الجواب ضعيف جدا بل معنى بطلان الجمعية ارتفاع التعدد بالكلية بحيث يصح قولك جائي الرجال اذا جئت واحد فقط بل معناه بطلان الهيئة الاجتماعية في تعلق الحكمه حتى يصح ذلك القول اذا جاؤا احاد او اثناء ولا يتوقف صحته على مجيئهم ثلث او رباع وهذا القدر كاف في وقوع الحث بزواج امرأة او امرأتين في قولهم المذكور كما ذكره بعض الافاضل الاعلام فبعد تسليم تحقيق مادة الابدان يصار الى احد التأويلين اللذين ذكرهما الش كما لا يخفى على اولى الالباب قوله وكان قوله وهي آه يعني ان افراد الخارج المحمولة بعد تأنيث الضمير الرجوع الى الاعراض الذاتية للاشارة الى بطلان الجمعية بالاضافة الجنسية والا فالظن بعد ذلك ان يجمع الخبر ليطابق بالمبتداء وتلخيص كلامه ان التعريف انما يكون للماهية وبالماهية لا بالافراد وبالافراد فالواجب للش ان يقول وهو الخارج المحمول بافراد كل من المبتداء والخبر على ان يعود الضمير الى العرض الذاتي في ضمن

الاعراض الذاتية لكنه عدل عنه الى ذلك لمجرد الاشارة المذكورة لان افرامهما معا بكمعهما معاخال عن تلك الاشارة ولا يلزم ان يكون التعريف للافراد لان المعنى على الجنسية فاقبل ههنا الظ ما قاله لش اذا تعريف للماهية لا بالافراد وبالافراد فقد غفل قوله على ما في كثير من النسخ واما في باق النسخ فبالافراد الضمير الخارج فمح لا اشارة ثم الظ ان مراده من الكثرة هو الذاتية المقابلة للندرة لا للاضافة اذ لا وجه ح للعدول عن اكثر النسخ وهو ظ قال السارح وذلك البحث اي البحث الراجع واقع باحد الوجوه لا البحث الذي رجع اليه الابحاث وهو ظ يعني ان ذلك البحث الراجع واقع في العلوم باحد هذه الطريق لان المسائل تحليلات موجبات تحليلات فلا يكون محمول شئ منها الامساويا لموضوعيها او اعم منه مطلقا لا اخص منه او من وجه ولا متبينا فاذا كان موضوع المسئلة نفس موضوع العلم او فصله او عرضيه الذاتي فلا يكون محمولها الاعراض ذاتي لموضوع العلم واذا كان موضوعها نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي او فصلهما فيحوز ان يكون محمولها عرضا ذاتيا لذلك النوع او الفصل وان يكون اعم منه سواء بلغ العموم الى جميع افراد الموضوع غير متجاوز اياها فيكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم ولم يبلغ فلا يكون عرضا ذاتيا لذلك النوع او الفصل ولا لموضوع العلم وقوله بشرط ان لا يتجاوز مبني على ما هو التحقيق من ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم عرض غريب ولذا اختار تعريف القدماء والمراد من النوع ههنا النوع الاضافي كما ان المراد من الانواع في قوله اذ لا ريب في انه يبحث آه هي الانواع الاضافية بشهادة ان البحث في العلوم قد يكون من احوال الانواع العنصرية والمتوسطة كما يكون من احوال الانواع السافلة الحقيقية ولعله ادرج الاصناف في الانواع والفصول اوفي عوارض الذاتية تسامحا اذ قد يكون البحث في العلوم عن احوال الاصناف والفصول كما اشرنا فلا يخصص ذلك البحث

في هذه الطرق كما يدل عليه ادوات التزديد في كلامه الا ان يخرج تلك  
الادوات عن معنى الحصر الى منع الجمع لان هذا القدر كاف في مراد الش  
هم من ايمان تعريفهم الى احدهما ويلين لا يقال يجوز ان يحمل النوع  
في كلامه على النوع اللغوي هو مطلق الاخص فيندرج فيه الاصناف  
ايضا وفصول الانواع لاننا نقول نوع العرض الذاتي نوع لنفس الموضوع  
بهذا المعنى وايضا سنبقى من الشخ وغيره ان المستقيم والمخني والزوج  
والفرد نوعا مختلفا ومن البين ان المحتاج الى بيانه بتحقيق الشخ وغيره  
هو كونهما نوعين منطقيين دفعا لاحتمال كونهما صنفين لا كونهما نوعين  
لغويين لانه ظ لكل عاقل ذلك ان يحمل النوع ههنا على اللغوي  
وهناك على المنطقي فتأمل قوله وعرفوا العرض الذاتي بالخارجي  
خرج به الذاتيات وبالمحمول خرج الصفات المعنوية الغير المحمولة  
كما اصحك والكتابة بالنسبة الى الانسان وان لم يخرج الضاحك والكاتب  
وكل من قوله لذاته ولجزءه والخارج يساويه احتراز عن اخويه وبالتحديد  
باحد الاهور الثلاثة خرج اللاحق بواسطة الخارج الاعم والخارج  
الاخص فانهما عرضان غريبان وفاقا كما ان اللاحق لذاته او بواسطة  
الامر المساوي جزأ كان ذلك المساوي او خارجا عرضان ذاتيان وفاقا  
واما الخلاف بين الفريقين في اللاحق بواسطة الجزء الاعم سواء كان  
ذلك الجزء الاعم جنسا قريبا او بعيدا او فصلا بعيدا ثم ان قولهم  
لذاته ليس بمعنى نفي الواسطة مطلقا اذ من العرض الاول اللاحق لذاته  
ما يلحقه بواسطة في الاثبات اعني الدليل كما اذا كان المحقق نظريا  
وما يلحقه بواسطة في الثبوت كالسطح اللاحق للجسم بواسطة انتهائه  
وكا للملون اللاحق للسيطوح بواسطة المبدأ القياض على ما صرحوا  
بل هو بمعنى نفي الواسطة في العروض فترادهم بقوله لجزءه والخارج  
يساويه ان يكون الجزء او الخارج بواسطة في العروض والمحقق ان  
يعرض ذلك المعارض له اولا بواسطة لذلك الشيء ثانياً ولذلك قوله

الشريف

الشريف المحقق في حاشية المطالع ان العرض الاول اللاحق للشيء لذاته  
ما ثبت لذلك الشيء ولم يثبت لآخر ولا يثبت الاخر الاثبت له ومعناه انه  
عارض لذلك الشيء حقيقة وليس عارضا لغيره كذلك بل لو عرض  
بغيره كان ذلك بتوسط عروضه للشيء اولا على معنى ان هناك عروضين  
كالحرارة العارضة للماء بواسطة الار فان هناك حرارتين احدهما فاعمة  
بالنار والاخرى بالماء حقيقة بل على معنى ان هناك عروض واحد  
منسوب الى الشيء اولا وبالذات والى الغير ثانياً وبالعرض كالشيء الحيوان  
فانه عارض لهما عروضاً الا انه الحيوان لذاته والانسان بتوسطه انتهى  
ملخصاً اقول يعني ان لفرد واحد عروضاً واحداً الا انه عارض له حقيقة  
من حيث كونه فرداً للحيوان بواسطة عارض له من حيث كونه فرداً  
للانسان فلا يلزم عروض الشيء للحيوان الكلي الذي لا وجود له في الخارج  
وقس عليه فقد ظهر من هذا البيان ان اللام في قولهم لذاته واخره  
ليست داخله على العلة الموجبة للمحقق بل هي للعلة في الجملة ولو كانت  
علة ناقصة فلا اشكال في جواز ان يكون العرض الذاتي بهذا المعنى  
او بالمعنى المختار عند القدماء والاش اخص مطلقاً من المعروض كالمتحرك  
والساكن كما سيأتي قوله وما هو الاخلط بين المذهبين وخط  
لا يلبق بشأن الش المحقق فوجب ان يحمل ذلك القول على سهو القلم الا  
ان يؤل بما يأتي هذا مراده فليس نسبة الخلط والخط الى الش حقيقة كما  
وهم ولو سلم فليس بالسوء من ابطال كلامه كما هو العبادة في الاعتراضات  
قوله ولا توجه تعريف موضوع العلم بما يرجع اليها لان هذا التوجيه  
لم يذكره المتأخرون غير الش والام يصح التوجيه الثاني باثبات الفرق  
بين المحمولين قوله وفيه بعد اما لفظا فظ واما معنى فلانه لا وجه  
لتأخير عن تعريف العرض الذاتي مع ايهاه خلاف الواقع وما يقال بل  
متعلق تعريف العرض الذاتي بناء على ان المراد من المتأخرين حقيقة  
كشراح المطالع ويؤيده ما ذكره العلامة في حاشية الجديدة لشرح المطالع



حيث قال وأكثر المتأخرين اعتقدوا ان اللاحق للجزء لا يتم داخل في العرض  
الذاتي والمحققون ذهبوا الى ان اشتراطا فيه المساوات وجعلوه خارجا  
عنه داخل في الاعراض الغريبة فابعد من توجيه الحشوي اذ ادعى  
للعديل عن عنوان المحققين كما في تلك الحاشية ونحن نقول والا قرب  
منهما ان يكون متعلقا بالمساوي للاشارة الى ما ذكره الشريف المحقق  
في حاشية المطالع من ان المراد بالمساوات اعم من المساوات بحسب الصدق  
ومن المساوات بحسب التحقق لئلا يخرج عن تعريف العرض الذاتي  
مثل الابيض المحمول على الجسم بتوسط حمله على السطح المبين له  
في الحمل لانه مساو بحسب التحقق فان قلت الواسطة في عروض الابيض  
الجسم هو السطح وذكر السطح تسامح في التمثيل كذكر الضحك مقام  
الضاحك وهكذا قلت ان اريد بالسطح ما صدق عليه فهو الجسم  
بعبته وان اريد مفهومه فليس البياض عارضا له بل السطح الموجود  
في الخارج فهو الابيض حقيقة بخلاف الضاحك العارض للانسان  
بواسطة التعجب اذ لما لم يكن عروض الضاحك لنفس التعجب المتباين  
للانسان لم يكن واسطة في العروض بل واسطة في الثبوت ولما كان له  
مدخل في عروض الضاحك للانسان علمنا انه ليس بعارض للانسان لذاته  
بل بواسطة كونه فردا للتعجب وقس عليه البواق هذا تلخيص ما ذكره  
الشريف وفيه فائدة جليلة فكيف يمكن اخلاء هذا الشرح الجليل  
عن تلك الفائدة قوله لكن ربما يؤيد آه لم يقل ويدل آه اذ لا بأس  
في اهم القول المحتاج الى التأويل والاثم بيان انه للمتأخرين لكن الاظهر  
ما ذكره الحشوي كما لا يخفى قوله واختار فيه مذهب المتقدمين جواب  
سؤال مقدر بان يسأل لو كان متعلقا بتعريف موضوع العلم لا اختيار  
في العرض الذاتي مذهب المتأخرين اذ لا معنى لتعريف العرض الذاتي  
المأخوذ في تعريفهم على خلاف مذهبهم فاجاب بان الشئ نصب نفسه  
ليثبات الحق وهو التعريف المختار عند القدماء قوله وقد استدلوا

على

على ذلك اي على ان اللاحق للجزء الاعم جنسا او فضلا بعيدا ليس من  
الاعراض الذاتية قوله البحوث عنه في علوم اي ان الذي من شأنه  
ان يبحث عنه في العاوم لا البحوث بالفعل لئلا يزد مسائل العلوم بتلاحق  
الاذاكار وقوله استحسانا مصدر لفعل محذوف استحسنا استحسانا والجملة  
استيفائية مسوقة لتعليل الحكم المذكور وتلخيصه لان البحث عن الآثار  
المطلوبة لموضوعاتها حسن وغيره فيصح لا ينبغي ان يصدر عن العلماء  
المدوين للفتون قوله وهي الآثار التي تطلبها اي تقيضها الاستعدادات التامة  
المتخصصة بتلك الموضوعات بحيث لا توجد في غيرها سواء كان حصول  
تلك الاستعدادات التامة لها مقتضى ذاتها بشرط الوجود الخارجي  
كافي استعداد النار الحرارة او بشرط الوجود الذهني كافي استعداد  
الماهيات الكلية او بشرط الوجود المطلق كافي استعداد الاربع للزوجية  
لولا لم يكن مقتضى ذاتها بل بشرط امر خارجي مقارن كافي استعداد  
الانسان المضحك بالفعل بواسطة التعجب بالفعل فان الضاحك بالفعل  
من عواض ذاتية للانسان كالضاحك بالقوة او يقتضية الماهية الانسانية  
بواسطة تمام الاستعداد بعروض التعجب له وذلك الاستعداد التام  
مختص بنوع الانسان بخلاف استعداد المشي بالقوة او بالفعل والنجير  
ولا يتوهم انه لو كان كل عرض ذاتي بواسطة الاستعداد لم يكن هناك  
عرض ذاتي لاحق للشيء لذاته وايضا نفس الاستعداد للتعجب والضحك  
عرض ذاتي للانسان اذ يحمل عليه انه مستعد لهما فلو كان حقوق كل  
عرض ذاتي مشروطا باستعداد آخر يلزم سلسلة الاستعدادات وهو مح  
لا نقول اما دفع الاول فقد سبق الاشارة اليه من ان ليس مرادهم  
من قولهم لذاته ان يكون ذلك اللاحق مقتضى الذات من غير واسطة  
ايضا لا يل مرادهم ان لا يكون في حقوقه واسطة في العروض وان كان  
هناك واسطة في الثبوت والاستعداد لذلك اللاحق واسطة في الثبوت  
لا في العروض لاستحالة اتصاف نفس ذلك الاستعداد بذلك اللاحق

حقيقة واما دفع الشك في ان استعداد الماهية بعوارضها الذاتية اللازمة  
منتهية الى استعداد هو عين ذلك الماهية بشرط احدا الوجودين  
او الوجود المطلق لازائد عليها فينقطع التسلسل بعوارضها الذاتية  
المفارقة مسبوق باستعداد آخر مثله مادام ذلك الشيء المعروض موجودا  
وغايته لزوم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة ومثل هذا التسلسل غير محتمل  
الحكماء ولذا جوزوا تعاقب الصور الغير المتناهية على المادة القديمة  
في زعمهم على ان الشيء الذي يتعاقب عليه الاستعدادات حادث  
غلا يلزم توارد الاستعدادات عليه مدة موجودة لاقبله فينقطع التسلسل  
ايضا فليتأمل فقد ظهر مما ذكرنا ان نسبة الطلب الى الاستعدادات مجازية  
من قبيل النسبة الى السبب وتلك الآثار في الحقيقة تطلبها تلك الموضوعات  
بواسطة الاستعدادات كما هو منطوق قوله الآثار المطلوبة لموضوعاتها  
قوله ولا شك ان مطلوب الاستعدادات آه تقر راصل الاستدلال ان  
كل ما يبحث عنه في العلوم هو الأثر المظالم لموضوع ذلك العلم وكل أثر كذا  
فهو يخص بذلك الموضوع اما دليل الكبرى فذكرنا تمامه واما دليل  
الصغرى فقد اشار اليه بقوله استحسانا بان يقال كل ما يبحث عنه في العلوم  
هو ما يحسن البحث عنه ضرورة انهم يبحثون عما يقع البحث عنه وكل ما  
يحسن البحث عنه هو الأثر المظالم لموضوعه ثم نضم الى نتيجة الدليل الاول  
كبرى هي قوله واللاحق للشيء بواسطة الجزء آه ينتج من الشكل الثاني  
ما يعكس الى المطالع لاشئ من اللاحق للجزء الا انما بما يبحث عنه  
في العلوم وهو ما فرعه بقوله فلا يحسن جعله من الاعراض الذاتية آه  
واما عبارة الحسن في هذا التبريع فلاشكال الدليل على الاستحسان قوله  
وفيه نظر اما ولا فلانا لان ان الحسن آه هذا مني على جل قواهم استحسانا  
على معنى زيادة استحسان لان قبح خلافه ظ المنع بخلاف كونه غير  
الحسن فلا بد ان يؤل كلامهم بقدر الامكان واما مني على جل الحسن  
يعني الحسن كما في قولهم زيد اعلم من الجدار وافقه من التجار ولك ان تحملي

على ظاهره لكن بمعنى ان كونه احسن مما قلنا عن كونه حسنا قوله بل  
الاحسن آه ان اريد انه احسن مما اختاره المتقدمون فهو حفظ الفساد اذ بعد  
ما يبحث في العلم عن اللاحق للجزء الا انما فلاولى ان يجعل ذلك الجزء موضوعا  
للعلم لانه هو اخص منه وان اريد انه احسن من ان يكون يبحث عنه غير  
الاحوال المستندة استنادا تاما ومخلوطا كما يدل عليه قوله ويكني هذا  
في الاحسن آه فلا يجدي نفع افاته وان كان احسن من ذلك الا ان ما اختاره  
المتقدمون احسن مما ذكره ولما عرفت الا ان يكون منعه مبنيا على حل  
الاحسن بمعنى الحسن فانه ليس بيقين ايضا قوله لهما رجحان باختصاصها  
آه اي بوجودها في تلك الموضوعات لاقى غيرها كما هو معنى الاختصاص  
ولا يخفى ان الاختصاص بهذا المعنى موجود في الوسطة الاخص  
من الموضوع فيلزم ان يكون الضاحك العارض للحيوان بواسطة  
الانسان عن عوارضه الذاتية وسيصرح بخلافه قال صواب ان يقول  
بحسبها وانها لها ولذا قال المحقق الشريف في حاشية المطالع لاشك ان الحق في  
كل علم من العلوم المدونة بان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه  
ولا توجد في غيره ولا يكون وجودها فيه بواسطة نوع مندرج فيه انتهى  
وما قيل في دفعه المراد بالاختصاص زيادة الاختصاص واختصاص المساوي  
بالمساوي ازيد من اختصاص الخاص بالعام فقيه نظرا لان الاختصاص  
بالمعنى السابق كلي متواضي لا يقبل الزيادة والنقصان لا كلي مشكك يقبلها  
وان اراد حل الاختصاص على معنى التعلق الذي هو كلي مشكك فمعناه  
خلاف الظاهر ومن كلام الشريف يستلزم خروج العوارض الذاتية  
للمفارقة العارضة بواسطة الخارج لان تعلق الخارج المساوي اللازم ازيد  
من تعلق المساوي المتفارق كما لا يخفى ولا يخلص الابانه اعرض عنه لان حاله  
يتضح واشار الى انه من الاعراض الذاتية لما سيجي في شرح كلام الشيخ  
قوله لو بدخواها في ماهياتها سواء كانت تلك الوسطة حسنا او فصلا  
قريبا او بعيدا ولذا كان اشمل مما ذكره القدماء وانت خير بان تعرف

العرض الذاتي بهذا التعريف مما ليس اجلي من المعروف فان غير العرض  
الذاتي الاعم من الموضوع عن العرض الغريب الاعم اللاحق بواسطة  
الخارج الاعم مشكل للاشكال الثابت في تغيير الذاتيات عن العرضيات بخلاف  
تعريفه بما ذكره القدماء لان كل مساو للموضوع ولو من حيث الاستعداد  
الذاتي عرض ذاتي لانه اما للاحق لذاته او لفصله القريب او للخارج المساوي  
وكل ما ليس كذلك فهو عرض غريب على مقتضى تعريفهم ولاشكال  
في تعريف احدهما عن الآخر كما لا يخفى قوله واما ثانيا فلا نالاهم  
منع لكبرى الدليل الاول راجع الى صغرى دليلها المذكور بان يقال  
لازم ان كل اثر مطلوب للموضوع هو ما يطلبه استعداد المختص به المساوي  
له كيف وقد جعلوا العارض الاخص من الشيء بالشرط الذي ذكره  
من الآثار المطلوب به مع انه ليس مما يطلبه استعداد المختص المساوي بل مما  
يطلبه استعداد الامر الاخص في الحقيقة الا يرى ان السكون انما يعرض  
للجسم بواسطة الجسم العنصري حيث لا ساكن في الفلكيات ونقول ذلك  
المنع راجع الى كبرى دليل الكبرى بان يقال غاية كون الاثر مطلوب بالشيء  
ان يكون لازما له مطلقا او بشرط شيء مقارن كما قد مناه واللازم  
مطلقا يجوز اعم من المزموم ولذا جاز اشتراك الامور المتباينة في لازم  
واحد كالنار والشمس والحركة المستلزمة للحرارة فاذا جاز ان يكون العارض  
الاخص المشروط بالشرط الذي ذكره من الآثار المطلوب به بشيء واحد  
فلا يجوز ان يكون الاعم منه كذلك وعلى التقديرين سقط عنه ما توهموا  
من انه تجوز المعلول بلا علة واستعداد نعم يمكن دفع هذا الوجه  
على التقدير الاول بان مرادهم من الاستعداد هو الاستعداد الذاتي الطالب  
عند تمامه بانضمام استعداد آخر وكل جسم له استعداد ذاتي لكل  
من الحركة والسكون وان تخلف احدهما عند انما وفي بعض الاحيان  
لفقدان شرطه او وجود مانع فليس عروض شيء منهما للجسم بواسطة  
استعداد اخص منه بل مساو كما يشير اليه المحشى قوله واما ثالثا

فلا

فلا نالاهم آه هذا منع لكبرى الشكل الثاني القائمة بانه لا شيء من اللاحق  
للجزء الاعم المختص بموضوعه مستندا لجواز ان يكون ما يطلبه الاستعداد  
المختص بالجزء الاعم اخص منه مساويا للموضوع كما جاز ان يكون ما يطلبه  
الاستعداد المختص بالموضوع اخص منه كما في المتحرك والساكن ويمكن  
دفعه بتحرير الاوسط من الشكل الثاني بان المراد من الاختصاص بالموضوع  
هو اختصاص بحسب الاستعداد الذاتي لا بحسب نفسه فلا يحسن البحث  
عن السكون في علم كان موضوعه الجسم العنصري بل في الحكمة الطبيعية  
التي موضوعها مطلق الجسم الطبيعي لما عرفت من ان كل جسم طبيعي له  
استعداد ذاتي للسكون كالحركة قوله فليتأمل اشارة الى جواب  
الوجه الثاني والثالث كما قدمنا لاني ما توهموا من بطلانها برغم انها  
تجوز المعلول بلا علة وتجوز العلة الموجبة بلا معلول فانه وهم فاسد عني  
على توهم ان اللام في قولهم لذاته واخويه داخل على العلة الموجبة وليس  
كذلك وكيف يمكن ذلك مع عدم الحركة والسكون من الاعراض الذاتية  
للجسم ولو كان كما توهم هو المكان كل جسم متحرك كاو سا كما عدا دائما بل بالضرورة  
الذاتية وذلك قطعي البطلان قوله واما رابعا فلان اللازم آه هذا  
منع للتقريب باننا لو سلمنا جميع ذلك فغاية ما زعم من ذلك الدليل ان اللاحق  
للجزء الاعم ليس من الاعراض الذاتية البحوث عنها في العلوم وهذا اللازم  
اعم من المط الذي هو عدم كونه من الاعراض الذاتية مطلقا بشهادة  
ان التعريف المطلق الماهية مع قطع النظر عن كونها مجعولا عنها في العلوم  
وعلم كونها كذلك وانما قلنا هو اعم لان نفي الاخص المتقيد اعم من نفي  
المطلق فلا يتم التقريب فانما يتم لو كان كل عرض ذاتي مجعولا عنه في العلوم  
وهو لا يقال هذا مدفوع بما قدمتم من ان البحوث ليس بمعنى البحوث  
عنه بالفعل بل بمعنى ما يليق البحث عنه ومحسن كل عرض ذاتي كذلك  
لا نقول ذلك ثم يل كل عرض ذاتي ما يصح البحث عنه وان لم يحسن  
الاهم لان يقال انهم لم يصطلحوا على العرض الذاتي الا لاجل محمولات

المسائل فكل عرض ذاتي حقيقة ما يحسن البحث عنه في العلوم فلا إشكال  
قوله فيخرج موضوعه. أم جواب سؤال مقدر بإبطال السند الذي  
ذكره. وحاصل السؤال لو كان العرض الذاتي في اصطلاحهم شاملا لغير  
المبحوث عنه في العلوم لصدق تعريفهم لموضوع العلم على موضوع ذلك  
العرض الذاتي مع أن موضوعه ليس موضوعا لغيره فلا يكون مانعا عن إغياره  
واللازم بطوحاصل الدفع أن ذلك التعريف لا يصدق على موضوع  
ذلك العرض لانه خارج بقيد البحث في العلوم المأخوذ في التعريف قوله  
يلزم خلط مسائل العلم الأدنى آه وذلك لانا لو فرضنا علما موضوعه الحيوان  
وقلنا كل حيوان مخير لم يعلم أنه من مسائل هذا العلم التي أثبت لموضوعه  
عرضه الذاتي اللاحق له بواسطة جزئه الأعم اعني الجسم او من مسائل  
الحكمة الطبيعية التي أثبت فيها نوع موضوعها عرضه الذاتي اللاحق له  
لذاته اولساويه فيلزم الاختلاط المذكور وهو بطلان امتياز بعض  
العلوم عن بعض أمر مستحسن مطلوب لهم فيضيق ذلك العرض بخلاف  
ما اذا لم يجعل ذلك اللاحق من الاعراض الذاتية اذ يعلم قطعا أن ذلك  
القول من مسائل الحكمة الطبيعية التي هي علم اعلى لامن مسائل ذلك العلم  
وكذا الكلام في لزوم الخلط بين مسائل العلمين اللذين بين موضوعهما  
عموم من وجه لكن ذلك القدر كاف في اثبات المطه هنا قوله  
وقبه نظر لانه لو سلم آه نقل عنه في الحاشية يعني لائم اولا ان اللاحق  
لشيء بواسطة الجزء الأعم منه انتهى يشير الى ما اسلفه في البحث الثالث  
من وجوه الابتناء الاربعة واقول لا يخفى أن مطلوب المستدل  
ههنا سالب كلية قائل بان لا شيء من اللاحق بواسطة الجزء الأعم  
يعرض ذاتي وهي ثابتة بإبطال بعضها التي هي الموجبة الجزئية  
بان يقال لو كان بعض افراد اللاحق المذكور منها عندهم يلزم الخلط  
المذكور ضرورة ان بعضه اعم بالفعل وان لم يكن كل لاحق بواسطة  
الجزء الأعم نعم فان اراد منع الكلية فهو منع مقدمة بخير ملتزمة عند المستعمل

وان اراد منع الجزئية القائلة بان بعض ذلك اللاحق اعم فهو قاطعي  
البطلان الا ان يقال هذه الشرطية انما تنفرد على الكلية قوله  
فما يز العلوم آه اي فانما يلزم الخلط لولم يما يهذان العلمان بموضوعهما  
وذلك ثم كيف وتما يز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وبقدرها فان تمايزت  
الموضوعات فالعلوم مقابلة بالذات كعلمي الهندسة والطلب وان تمايزت  
بالاعتبار فالعلوم مقابلة بالاعتبار كما قالوا في تمايز علم الفقه وعلم الكلام  
في مسألة جوار المسح على الخفين فان موضوع المسألة فيها هو نوع فعل  
المكلف الذي هو موضوع الفقه ونوع الموجود الذي هو موضوع علم  
الكلام في التحقيق لكنه من حيث يحل ويحرم من مسائل الفقه ومن حيث  
يجب الاعتقاده من مسائل علم الكلام لان موضوع الفقه ليس فعل  
المكلف مطلقا بل من حيث يحل او يحرم وموضوع الكلام ليس هو الموجود  
مطلقا بل من حيث يتعلق بالعقائد الدينية فتمايز العلوم بالموضوعات  
لا بالمحمولات فلا يلزم الاختلاط سواء جعل اللاحق المذكور  
من الاعراض الذاتية يلزم الخلط على قوله اللاحق للشيء بواسطة  
الجزء آه قوله واوسلم فانما يلزم آه تلخيص ذلك انه لو سلم ان التمايز  
بالموضوعات غير كاف بل لابد من تمايز المحمولات ايضا فجعل اللاحق  
لموضوع العلم الأدنى بواسطة جزئه الأعم من اعراضه الذاتية المبحوث  
عنها فيه انما يستلزم اختلاط مسائل العلمين المذكورين او وجب البحث  
فيه عن جميع الاعراض الذاتية اللاحقة له بواسطة الجزء الأعم او وجب  
سكون كل جزء اعم موضوعا لغيره مدون آخر على منه واما اذا لم يجب شيء  
فهنا فيجوز ان يكون المبحوث عنه في العلم الأدنى لاحقا لموضوعه بواسطة  
الجزء الأعم الذي لم يكن موضوعا لغيره مدون اصلا وان يكون لاحقا لموضوع  
العلم الأعلى لامر اخص فيكون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها  
لموضوع العلم الأدنى لا لموضوع العلم الأعلى من غير لزوم الاختلاط الا يرى  
ان اذا فرضنا الانسان موضوعا لعلم والجسم موضوعا لعلم آخر ولم يكن



سائر الاجزاء من الحيوان والحساس والجسم النامي موضوعا لعلم مدون آخر وبحسبنا في العلم الاول عن الاحوال اللاحقة للانسان بواسطة الحيوان والحساس والجسم النامي لم يلزم اختلاط مسائل هذين العلمين لان الاحوال اللاحقة للانسان بهذه الوسائط التي هي اخص من الجسم لبست من العوارض الذاتية للجسم بل من عوارضه الغريبة اللاحقة له الامر اخص فلا تكون تلك المسائل من مسائل العلم الاعلى قطعاً بل من مسائل الادنى فقط وانما يلزم الاختلاط او وجب ان يبحث في العلم الادنى عن جميع العوارض الذاتية اللاحقة بواسطة الجزء الاعم حتى اللاحق بواسطة الجسم والحواس او وجب ان يكون كل جزء اعم حتى الحيوان والحساس والجسم النامي التي يبحث فيه عن عوارضها الذاتية موضوعا لعلم مدون اخر اعلى منه كالجسم فقد ظهر ان لزوم الاختلاط يكفي احد الوجوبين ومن زعمهم ان اللزوم انما يتحقق بمجموع الوجوبين لا باحدهما صرف الكلمة او في قوله او كان كل جزء آه عن ظاهرها الى معنى واو الواسلة لكنه توهم فاسد نعم يتجه على المحشى البعاب الاول ان الاول في الشق الاول من التردد ان يقيد الاعراض الذاتية باللاحقة بواسطة الجزء الاعم كما لشرنا لانه المقابل للشق الثاني ان يقال ترك ذلك التقييد الملازمة الى جريان الوجه الرابع من وجوه الاراد على الدليل الاول ههنا ايضا الثاني ان الصواب في الشق الثاني ان يقول او كان كل جزء اعم او قصده القريب او خاصة موضوعا لعلم اخر اعلى منه اذا اختلاط حاصل على التقديرين الاخيرين ايضا ضرورة ان اللاحق للانسان مثلا بواسطة الحيوان عرض ذاتي الحساس والماشي ايضا فلزوم الاختلاط على الثاني لا يتوقف على كون كل جزء اعم موضوعا لعلم آخر اللهم الا ان يخصص الجزء الاعم في كلامه بالجنس ثم يحمل للكلام على التثنية كما يقتضيه المناظرة في الاستدلال المذكور اذا العلم الاعلى فيه بمعنى ما كان موضوعه اعم من موضوع الادنى سواء كان جزء اعم او خارجا اعم الثالث

ان لزوم الاختلاط متحقق مع انتفاء الوجوبين. فبما كان كل جزء اعم لموضوع الادنى جزء اعم او مساويا لموضوع الاعلى كما اذا كان الانسان موضوع الادنى والحيوان موضوع الاعلى فاذا جعل اللاحق للانسان والحيوان موضوع الاعلى فاذا جعل اللاحق للانسان بواسطة جزيته الاعم من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم الادنى يلزم اختلاط مسائل هذين العلمين وان لم يجب البحث عن جميع اللاحقة له بواسطة الجزء الاعم ولا كون كل جزء اعم موضوعا لعلم اخر اعلى منه فالصواب ان يوثق بشق ثالث بان يقال او وجب ان يكون كل جزء اعم لموضوع العلم الادنى جزء لموضوع العلم الاعلى وهو ايضا م قوله على انهم آه لما يمكن دفع المنع السابق بان المحذور غير محصور في لزوم الاختلاط بين مسائل المعلمين المدونين بالفعل بل لزوم الاختلاط على تقدير تدوين علم موضوعه اعم من موضوع علم ادنى منه محذور ايضا فلا شك في لزومه او بان هذا المنع انما يفيد صحة جعل اللاحق بواسطة الجزء الاعم الذي لم يكن موضوعا لعلم مدون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم لاصحة جعل اللاحق بواسطة الجزء الاعم مطلقا كما هو مقتضى تعريف المتأخرين بادراك العلاوة بالترقي من المنع الى النقض بالجريان والتخلف يعني لو سلم لزوم الاختلاط فهذا الدليل جار في عدم صحة جعلهم الاخص المذكور كالمحرك والساكن للجسم من عوارضه الذاتية المبحوث عنها في العلوم فاننا اذا فرضنا الجسم العنصري موضوعا لعلم ادنى من الحكمة الطبيعية وبحسبنا فيه عن الساكن المساوي لموضوعه يلزم اختلاط مسائل مسائل الحكمة الطبيعية فلو صح ذلك الدليل يلزم ان لا يصح جعل ذلك الاخص من الاعراض الذاتية للجسم مع تخلف حكم المدعى لانه صحيح حيث جعلوه منها وفاقا بين الفريقين واقول بل يلزم ذلك الاختلاط في مجزئهم كون احد العلمين اعلى من الاخر مع تجويز وقوع نوع الموضوع انواع عرضه الذاتي موضوع المسئلة ووقوع العرض الذي لذلك النوع

محمولها كما اذا فرضنا علما موضوعه الجسم النامي او الحيوان فقولهم كل حيوان فله قوة المس يكون مسئلة مشتركة بينه وبين الحكمة الطبيعية ولعله لم يتعرض له لان امثال تلك المسئلة التي لم يكن محمولها عرضا ذاتيا لموضوع العلم ليست من مسائل ذلك العلم حقيقة بل هو من مسائله حقيقة ما يرجع اليها تلك المسائل بخلاف المسئلة التي محمولها عرض ذاتي اخص كما لا يخفى قوله الا ان يقال الخلط قبيح آه جواب عن النقص بمنع الجريان مستندا بتحرير الدليل بان المراد لزوم الخلط الكثير الا فيجوز الكافي في عدم جعلهم ذلك اللاحق من الاعراض الذاتية او يمنع التخلف في مادة الجريان مستندا بان الخلط اللازم فيها قليل مقفّر بخلاف الخلط اللازم ههنا قال الشارح فقولهم ما يبحث فيه آه اي اذا عرفت هذا التفصيل في جاني موضوعات المسائل ومحمولاتها فاعلم ان قولهم ما يبحث فيه عن اعراضه آه لا يدان بحمل على معنى يحمل يفصله ما ذكرنا فالقاء فصحة للترتيب بين العلمين لا لترتيب ذاته على ذات ما سبق من التفصيل والالقاء قوله اذ لا ريب آه اللهم الا ان يكون توكيد او تعيينا بان منشأ الترتيب هو تفصيل جانب المحمولات ولا مدخل فيه لتفصيل جانب الموضوعات وحاصل استدلاله الش انه كلما وقع البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع الموضوع تعريفهم هذا محمول على معنى يحمل يفصله ما ذكرنا ومتى كان محمولا على ذلك فلا بد من تأويله اما بالمساحة فيه او باثبات الفرق بين المحمولين ينتج من الافتراض الشرطي شرطية باستثناء مقدمها بل لا ريب فينتج ان تعريفهم مؤل باحد التأويلين فيصح تفسيرنا السابق اما الصغرى الشرطية فظنة واما الكبرى فلان المتأخرين لما لم يأخذوا الاحوال المنسوبة في تعريفهم كالشيخ بل اخذوا الاعراض الذاتية فقط كان الظمن تعريفهم لن موضوع العلم ما لا يبحث في ذلك العلم الا عن اعراضه الذاتية لا عن اعراضه الغريبة اصلا فلولا قولنا باحد التأويلين بل انق على هذا الظ لم يصدق على فرد من موضوعات العلوم في اعتقادهم واللازم بط ضرورة

وقوله

وقوله فان قلت لاحاجة آه منع تلك الكبرى بان يقال لانها كمالا وجب حمل مرادهم على هذا المعنى المحمل يلزم احتياج تعريفهم الى احد التأويلين وانما يحتاج اليه لولم يكن محمول كل مسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم ولومن قسم الشامل على سبيل التساهل وذلك مم وقوله قلت صرح آه ابطال لذلك السند بان بعض محمولات المسائل للاحق لموضوع العلم الامر اخص ولا شيء من اللاحق لامر اخص بعرض ذاتي له بدليل تصريح الشيخ بذلك وقوله فان قلت لم يجعله الشيخ آه منع تصريح الشيخ الذي هو دليل الكبرى من دليل ابطال السند وقوله قلت هذا الكلام من الشيخ آه اثبات لتصريح الم وقوله وايضا قد شرط الشيخ ابطاله لذلك السند بدليل آخر بان يقال بعض محمولات المسائل الشاملة على سبيل التقابل ليس بينه وبين مقابلة تقابل التضاد الحقيقي ولا العدم والملكية وكل عرض ذاتي شامل على سبيل التقابل فينه وبين مقابلة احد التقابلين يتبع من الشكل الثاني ان بعض تلك المحمولات ليس بعرض ذاتي شامل على سبيل التقابل كما انه ليس بعرض ذاتي شامل على الاطلاق فيبطل السند المذكور للمساوي بخفاء الكبرى المنية اذ ليس ههنا احتمال آخر يوجب خفاؤها سواء هذا الذي ذكرناه هو مقتضى سوق كلام الش فاينظروا من كلام المحشى ههنا من ان هذه الابحاث متوجه على نفس تعريفهم لاعلى دعوى الاحتياج الى احد التأويلين فحمل نظر لا يخفى قوله اي بعد اعتبار المساحة آه لا يخفى ان المساحة ههنا محتملة لوجوه الاول ان ياد بالاعراض الذاتية الاعراض الذاتية وما يتضمنها من الاعراض الغريبة الراجعة على طريق عموم المحاذ وهي التي اشار اليها المحشى بعطف قوله وتأويل ما يبحث فيه آه على المساحة عطف تفسير كاي دل عليه كلامه فيما بعد والثاني ان يراى بالبحث عن الاعراض الذاتية البحث الراجع اليها فيجب ان لا يجوز في الاعراض الذاتية بل في البحث عنها والثالث ان يكون اضافة الاعراض الذاتية الى ضمير الموصول لادني الملازمة اي الاعراض الذاتية المتعلقة سواء كانت

اعراض ذاتية لنفسه او لغيره الذاتي او تنوع احدهما وهذا الوجه هو الذي اشار اليه الش في الحاشية الجديدة لشرح المطالع فح لا يجوز في العرض الذاتي ولا في البحث عنه بل في اضافة الاعراض الذاتية الى ضمير الموصول لان الاضافة لا تدل على اضافة مجازية على سبيل المجاز العقلي لان نسبة المضاف بالاضافة لمعنوية انما يكون نسبة الى ماهوله لما وجد هناك معنى لام الاختصاص بالمضاف اليه ومطلق التعلق اعم من الاختصاص اذ قرر هذا فاعلم ان مراد الش من المساحة ههنا احده الوجوه الثلاثة التي بكل منها يكون تعريفهم مجتمعا لذلك تفصيل والتفسير السابق واحد منها هو انه في على ظ كلام الش والاول كما يدل عليه المحشى قالوجه ان يترك ذلك العطف لتلاخيص المساحة في كلام الش لبعض هذه الوجوه اذ ليس الش في صدد وجوب التفسير السابق واللام يصح عندنا توجيه الاخر باثبات الفرق بين المحمولين بل هو صدد صحته وصحته لا ينافي صحته غيره من تلك الوجوه واما ما زعمه الخلفاء ههنا من ان مراد الش من المساحة ههنا هو الوجه الثالث فقط ففاسد مستلزم لبطلان التفسير السابق لما عرفت من انه على هذا لا يجوز في الاعراض الذاتية ولا في البحث عنها فلا يصح التفسير بالرجوع وحل ذلك على التفسير بالالزام بآباء مقام التفسير والابضاح قوله فكيف يكون مجتمعا لذلك التفسير آه لعله معارضة في المقدمة المدللة اذ لا ريب آه بان قولهم هذا لا يكون مجتمعا لذلك التفصيل لانه ليس بشامل له وانما هو شامل للمحمولات التي هي عوارض ذاتية لموضوع العلم شمول الكلي لجزئياته ومجمل تفصيل يجب ان يكون شاملا له وحاصل الدفع انه ان اراد انه ليس بشامل بظاهره فسلم وغير مضر له اذ لا يثبت نقيض مدعى الش لان مدعاه انه مجمل له ولو بعد اعتبار المساحة فيه وان اراد انه ليس بشامل له مطلقا فظ المنع لما عرفت لا يقال في توجيه المحشى ههنا قصور حيث اقتصر في الشمول على اعتبار المساحة وكان عليه ان يقول اي بعد اعتبار المساحة واثبت

الفرق بين المحمولين لانا نقول على تقدير كون التعريف مبنيا على اثبات الفرق لا يكون الاعراض الذاتية شاملة لانفس تلك المحمولات المختصة بالانواع بل للاعراض الذاتية التي ترجع تلك المحمولات اليها ولذا احتاج الى توجيه كلامه فيما بعد بقوله وانما اكتفى في توجيه كلامهم اولا آه اي في التفسير بالرجوع وفي قوله فقولهم مجمل تفصيله ما ذكرنا قوله اكونه من قبيل اثبات اصطلاح جديد من غير سند يعتد به وانما قال من غير سند يعتد به للاشارة الى ان مجرد ظ التعريف لا يكون سندا يعتد به لاحتمال كونه مبنيا على المساحة لاعلى اثبات الفرق واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال والاستناد ونحن نقول لاشك ان هناك مفهوما مرددا بين المحمولات لاحقا للموضوع لذاته او لمساويه متجدا معه في الواقع فيكون ههنا ذاتيا ومحمولا بالاصطلاح العتيق سواء سمي ذلك العلم بمحمول العلم اولا فان اراد الاصطلاح الجديد في اطلاق لفظ العرض الذاتي على ذلك المفهوم المردد فهو ظ الفساد وان اراد الاصطلاح في اطلاق بمحمول العلم عليه فعلى تقدير تسليمه لا يجدى ههنا اذ ليس تعريفهم مشتملا على محمول العلم بل على لفظ العرض الذاتي وعلى لفظ البحث والحمل مطلقا اللهم الا ان يحمل مراده على الاصطلاح الجديد في لفظ البحث بناء على ان مجرد الاتحاد لا يسمى عندهم بحثا وحلا ما لم يقصده الحاكم ولم يحكم به صريحا او ضمنا فذلك المفهوم المردد انما يسمى بمحمولا عندهم اذ قصدوا حله على موضوع الفن في ضمن حل محمولات المسائل على موضوعاتها فعلى هذا يكون التوجيه الاول من توجيهي الش مبنيا على ان ليس غرضهم في كل مسألة الاثبات محمولها لموضوعها كما هو الظاهر وهو مطلق باقامة البراهين والادلة والتوجيه الثاني منهما مبنيا على ان غرضهم في كل مسألة اثبات محمولين محمول المسئلة لموضوعها ومحمول العلم لموضوعه في ضمن الاثبات الاول فظهر انه على التوجيه الثاني لا مجازا في الاعراض الذاتية ولا في اضافة الضمير الموصول ولا في البحث نعم

فيه صرف البحث والاعراض الذاتية عن ظاهرها اذا لفظ منهما هو  
مجمولات المسائل وجعلها لا يتضمنان له لا يقال فعلى هذا كان التوجيه  
الثاني ايضا مسامحة اذا المسامحة هي استعمال اللفظ في خلاف اللفظ فلا يصح  
المقابلة بين التوجيهين لانا نقول لبس المسامحة بمجرد ذلك بل هو استعمال  
اللفظ في خلاف اللفظ لظهور المراد لما فصلوا مجموعات المسائل في محله  
دون مجموع العلم كان جعل الاعراض الذاتية على مجموع الاعراض  
الذاتية وما يتضمنها ولو بطريق المجاز اظهر من جعلها على مجموعات العلم  
ولو بطريق الحقيقة واذا كان التوجيه الاول مسامحة دون الثاني قوله  
ولا يبعد ان يحمل آه لان رجوع البحث في العلم الى الاعراض الذاتية  
يحتل الرجوع بان يكون الاعراض المبحوث عنها في العلم راجعة  
الى الاعراض الذاتية لموضوعه لتضمنها اياها وهو التأويل الاول ويحتل  
الرجوع بان يكون كذلك بل بان يكون البحث عن الاعراض في العلم راجعا  
الى الاعراض الذاتية لموضوعه وهو التأويل الثاني كذا نقل عنه واقوله  
لا يخفى ان تفسير الش امانى على حمل البحث الصريح في المسائل الراجع  
الى البحث عن الاعراض الذاتية على ان يراد بالاعراض الذاتية ماهو  
اعم منها وما يرجع اليها مجازا كما هو توجيه الاول واما مبنى على حمل البحث  
على البحث الضمير المرجوع اليه على ان يحمل الاعراض الذاتية على  
حقيقتها كما هو التوجيه الثاني ولا يجوز ان يكون مبنيا على كلا الجملين معا  
والا لكان الاعراض في تعريفهم حقيقة ومجازا وهو بط فكيك يحمل  
التفسير السابق على معنى شامل للتوجيهين معا اللهم الا ان يكون تفسيره  
بلازم كل من التوجيهين فعنى تفسير الش ح انهم لا يريدون ظاهر التعريف  
من كون البحث في كل مسألة بحثا عن العرض الذاتي لموضوع العلم بل  
يريدون معنى مستلزما لرجوع الابحاث في المسائل الى الاعراض الذاتية  
لموضوع وذلك المعنى اما يحمل البحث والاعراض الذاتية على ما يصرح  
بها في المسائل واما يحملها على ما يتضمنان ولا يخفى ما فيه من البعد

ولذا

ولذا اشار الى بعده بقوله ولا يبعد اى كل العبد ولعله اورده من السؤال  
والجواب قال فلا تغفل اولما يرد عليه من ان حمل التفسير على معنى شامل  
ياباه تفرغ قوله فقولهم يحمل تفصيله آه على ماسبق لما قدمناه اعلم ان يكون  
مجملا لذلك التفصيل على التوجيه الاول لاعلى التوجيه الثاني اللهم الا  
ان يكون مجملا به بملاحظة كون ذلك البحث بحثا راجعا اليه البحث  
المسائل اوللاشارة الى ان حمل التفسير السابق على معنى شامل لا توجيه  
كون التوجيه الثاني مسامحة ايضا حتى لا يصح المقابلة بين التوجيهين  
بل غاية ما يوجب كون كلا التوجيهين خلاف اللفظ من تعريفهم كما شرنا  
قوله فيه انه يجوز آه منع لصغرى القياس الافتراضى الشرطى القائل  
بانه كلما وقع البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع الموضوع  
فقولهم هذا يجب ان يحمل على معنى يحمل تفصيله ما ذكرنا كما اشرنا  
مستندا بانه انما يجب حله على ذلك المعنى لو كان البحث عن الاحوال  
المختصة مقصودا اصليا من غير اعتبار الرجوع الى البحث عن الاعراض  
الذاتية وذلك مما يجوز ان يكون بحثهم عنها على سبيل التطفل اولكونه  
راجعا اليها لالذاتية على سبيل الاصاله وهما بحث هو انه ان اراد وقوعه  
على سبيل التطفل ان يكون ذكرهم اياه بالتبع من غير رجوعه الى البحث  
عن الاعراض الذاتية فع بطلانه قطعاً ياياه ما يأتى من كلامه من اعتبار  
ضم الشئ المبني على الرجوع في كلا التوجيهين معا وان اراد به ان يكون  
ذكرهم اياه بالتبع لكونه راجعا الى ماهو الملقى الاصلى فهو بعينه التوجيه  
الثاني المشار اليه بقوله اوراجعا الى البحث آه لا توجيه آخر والجواب النافى  
كلامه تسامحا ومراعاة ان يكون كلا التوجيهين مبنين على كون ذلك البحث  
منهم واقعا بالتبع وراجعا الى ماهو الملقى الاصلى لكن بحثهم عنها اما لكونه  
راجعا اليه وهو التوجيه الثاني من توجيهه ههنا وما لا امر آخر مثل  
تفصيل العرض الذاتى الجمل وان كان راجعا في نفسه وهو توجيهه  
الثاني نعم الظان يقول فيه انه يجوز ان يكون بحثهم عنها بالتبع اما لكونه





842  
D. 27

واجعا الى المق الاصلى واما الامر آخر لا يقال التوجيه المبني على الرجوع  
هو بعينه التوجيه من توجيهي الش لا نقول هذا مما توهمه الناظرون  
وليس بشئ وتحقيق هذا المقام هو ان غرضهم الاصلى في كل مسألة اما  
ان يكون اثبات محمول عواحد محمول المسئلة فقط او محمول العلم فقط واثبات  
محمولين محمول لموضوعها ومحمول العلم لموضوعه في ضمن اثبات الاول  
فالاول هو مبنى التوجيه الاول من توجيهي الش والثالث مبنى توجيهي  
الثاني كما عرفت والثاني هو مبنى توجيهي الخشي ههنا اذ لا شك ان قولهم  
ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية تعبير عما هو المق الاصلى فانما يلزم

الاحتياج الى صرفه عن ظاهره الى معنى محمل

بفصله عما ذكره الش اذا كان بحثهم

عن الاحوال المختصة بالانواع

مقصودا اصليا لهم

المضام

هذا آخر ما وقفه الله سبحانه بعنوان ترقم الطبع هذا الكتاب بعون الله  
للك العزير العلام من تعليقات الفاضل الشهير بكنبوى  
على مبر التهديت من المنطق والكلام فرحم الله المؤلفين وكافة  
المؤمنين واسكنهم قسج الجنة باعلى المقام بمخمية السلطنة  
المعلية ابد الله دولته الى يوم القيمة يسر الله حسن ختامه بالعبد

الضعيف مفتقرا الى رحمة ربه اللطيف السيد

عبد الرحيم محب جعل الله فعله موافقا لما رضى به ويجب

باو اخر شوال المكرم في عام اربع وثلاثين

ومائتين والاف من هجرة من له

المعنى والشرف

م